汤用彤论著集之四

印度哲学史略

中华书局






数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT




数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

汤用彤论著集之四

印度哲学史略

汤 用 彤 著



中 华 书 局

责任编辑：熊国祯



汤用彤论著集之四

印度哲学史略

Yindu zhexue shilüe

汤用彤著

*

中华书局出版

（北京王府井大街36号）

新华书店北京发行所发行

北京顺义冠中印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32 · $5^3/_4$印张 · 124千字

1988年4月第1版　1988年4月北京第1次印刷

印数 0,001—4.500册

统一书号：2018·291　定价：1.90元

ISBN 7—101—00106—8/B·16

绪　论

印度有史之初，其人民所礼之神，如普霜（日神之一）、第亚（天神）是上天神；如因陀罗（雷雨神）、华塔（风神之一）是气象神；如须摩（原是草汁，能醉，用于祭神，复神视之，后遂衍为月神）、阿耆尼（火神）是大地神。（此外有祖先神如阎摩是。）盖大都感于自然之象，起禳灾祈福之心。所求非奢，所需甚简。百姓乐生，乏深忧患，信巫觋，用桃符，重祠祀，崇吠陀。婆罗门教于焉托始。其道德虽留野蛮遗风，然神多严正，民知畏法。今读其颂神歌辞，瞭然可睹。若哲人晚出，探宇宙之本，疑天神之妄，则皆特出，匪其常轨。是曰印度教化之第一时期。继而民智渐增，旧教衰颓，僧侣败度，迷信纷起，轮回之说、悲观之教既张，而吠陀时代乐生之精神遂至全改。于是祭祀之用，不在敬神造福，而在解脱灭苦。学理儿研，苦行致力，亦为前此所罕有。而小乘佛教暨尼犍子六师学说，则更指斥经典（吠陀），别立门户，即如奥义书，名为承婆罗门之正统，但其中高谈玄理，吠陀诸神地位盖亦已大衰。是为印度教化之第二时期。自时厥后，各宗重智慧解脱，争相辩难，学理益密。以是五顶、雨众，渐成一家之言，龙树、世亲，又专宏大乘佛教。谈量谈理，则求因明。总御总持，则精瑜伽。他若胜宗、顺世、明论、声论，亦俱大成。虽其时婆罗门神教并未中断，六论诸派，降及近代，亦未全亡。然自阿输迦至商羯罗，实为印度哲学极盛时代。商羯罗者，居此期末叶，吠檀多宗之大师也。印度论者谓其智深言妙，遂灭佛法。实则其时释氏尊宿零落，僧伽染异教之颓风，后且受回纥之摧残，遂

至大法东移，渐成绝响，婆罗门之势乃再盛耳。佛陀以来，早有凭吠陀之馀烬而崇拜诸天（谓梵天等如兽主外道是也）者，约至世亲以后，此风大盛，后遂演生所谓印度教。此则印度教化已自第三时期而入第四时期矣。印度教者，宗派复杂（后当稍详），惟大要尊礼三身，谓梵天、韦纽天及尸婆天。尊后二者之徒党尤盛。其教外借数论或吠檀多之说，内实不重智慧，而笃信神之威权，故常盲从，不用理解，主感情，薄理性，大类基督教之所谓信仰。此乃逐时风而大变，是为笃信说。承继瑜珈，密教大盛，悉檀记字，因字字而达心性之源；身分焦膈，因部部而合天地分位。如翁（Aum）声于神为尸婆，于身为前额。郎（Lam）声于神为大地，于身为颈骨。其持颂之繁琐，不能备举，是为秘咒说。等而下之，更有精力说。精力者，为湿婆天等之妻，用以代表天之精力。印度教学理，大都杂采六论学说，附会而成宗义，殊少新说也。加以回教侵入，混和失真（有名之混合教名塞克），遂成印度教化之最近时期。迨于现代，志士叠出，一方颇受欧西之教化，然仍多有欲改进旧风，复兴旧教，如佛教之研究，即其一端。此即印度教化又将另辟一新纪元也。

复次，依地言之，印度文化虽非全出乎雅利安人，然究以之为主干。雅利安人早居五河，势力南渐，占有印度河流域（其民族由此得名），其足迹恐罕能及马鲁斯塔拉沙漠以东，而两海（阿拉伯海及孟加拉湾）则黎俱吠陀似未闻知。及至梵书时代，势力逐移恒河上游，包括“中国”区域，约即佛陀行化之地。其文化之中心，如婆那拉西，如舍卫城，如毗舍离，如巴塔里甫多罗，而在印度河之塔克施拉，则亦以学术著（尤长医学）。然当其时，婆罗门势力约仍在西方，而沙门外道则弥漫于恒河中流。降至阿育王之后，婆罗门诸宗盛于东方，而优禅尼国为法相佛教发祥之地，一切有毗婆沙师，则势力更被其西。至若般若之兴，则恐与南印度有关。再后尸婆与

韦纽之密教，则起自南印度，北趋而为印土之主要宗教焉。

印度学说宗派极杂，然其要义，其问题，约有共同之事三：一曰业报轮回，二曰解脱之道，三曰人我问题。

业报轮回之说，各宗所同信（除顺世外道等），然未见于黎俱吠陀，论者遂谓是义乃雅利安人得之土著。但轮回有二要义：一为身死而灵不灭；二为惩恶劝善，颜夭跖寿，均在来生受报。此二义黎俱吠陀中俱已有之，故亦可谓轮回之说系循雅利安人思想进化之顺序，匪由外铄。夫因业报而定轮回，轮回则不能脱离生死苦海。有生则死，有欲生之心，则万障俱张，则不能常乐我净，故出世之说兴焉，此其影响一也。泰古之人以罪恶为尘垢（阿闼婆吠陀有洗罪之说），即耆那教亦以业为补特迦罗（物质）。若胜数诸论则谓业为势用，而业之种类（黑白等）、期限（有尽无尽等），亦为冥想之资，此其影响二也。印度宗派详论何为真我，因有析知识行为享受与知者作者受者为二事，遂生何物轮回之研讨。盖仅有神我轮回，则人受生后必恒有知者等、知识等，必遂无根据。且数论等谓神我是常，无缚无脱，实不轮回。故轮回者，恒于神我之外，别立身体（物质）知识（精神）之原素。即如数论之轮回者，为细身：（一）细身人相具足，受生后为身体之原素（此种变迁名曰相生）。（二）细身为有（犹言心理状态业缘属之）熏习，乃成人心理之原素（此种变迁名曰觉生）。神我之于细身，绝为二物。细身轮回，而神我固仍超出生死也。吠檀多亦信真我是常，以知者与知识对立，故亦有细身说（稍与数论异）。惟佛教立无我义，人生轮回遂徒依业报因果之律，念念相续，无轮回之身。盖佛陀深信一切无常，其轮回一义以无常为骨干，则实能知轮回说之精义者也。此其影响三也。

从无始来，人依业转，脱离苦海，自为急义。解脱之旨虽同，而其方不一：曰戒律，自持严整，清心寡欲，因欲望为烦恼之源也。戒

律之极曰苦行，毁身练志，刈尽嗔痴，自沙门之无量苦身法至近世之三杖涂灰皆是也。曰禅定，修证之方，在外为苦行，在内为禅定。屏绝世虑，心注一处。自证本源，以达不可思议之境界。曰智慧，印度智慧，绝非西洋之所谓理智，乃修证禅定之所得。人生烦恼根本无明，智慧为其对治。各宗多主智慧解脱。戒律禅定终的均在得智慧，以其断惑灭苦也。曰信仰，笃信神权，依之解脱。或因祭祀（此指印度教祭祀），或用密咒，希图往生极乐世界（他若神权治病求福等，则目的非在解脱）。凡此五者，皆解脱之方。惟见仁见智，意见纷歧，曷能枚举，兹之所言，粗及其略，未能一概论也。

自我一名，在梵为我（Atman），或神我(Purusa)，或命（Jiva），均指不变，是常之主宰，颇似世俗灵魂之说。夫有鬼论初民同信，而印人学理中真我之搜求，实基于俗人鬼魂之说。真我是常，亦有藉于灵魂不死之见。俗人对于灵魂无确定之观念，故学术界讨论何谓灵魂之疑问甚烈，如长阿含经之第十七布吒婆楼与如来争辩何谓灵魂。而梵网经（长阿含误译梵动）中历数关于神我诸计，或谓我是色（犹言物质），四大所造，乳食长成；或谓我是无色（非物质），为想（犹言知识）所造；或谓我亦非想等，系发知识行为或享受之本（故有我为知者作者受者诸名），而非知识行为或享受所构成（如数论谓我为知者，而一切知识则属于觉我慢等）。异执群出，不克备举。再者，宇宙与人我之关系为哲学之一大问题。在印度诸宗，咸以解脱人生为的。宇宙实一大我，真我真如，原本非异，故其研究尤亟。吠檀多谓大梵即神我，梵我以外，一切空幻。梵我永存，无名无著。智者知此，即是解脱。僧佉以自性神我对立。神我独存，无缚无脱。常人多惑，误认自性。灭苦之方，先在欲知。欲知者智慧之初步也。以及戒律、苦行、禅定、祠祀，要其旨归皆不出使神我得超越苦海，静寂独存，达最正果也。

夫目的既在离生死苦，超越轮回，以谋自我之解脱，故谈理所以得究竟，智慧有待于修证。印度诸见——原音达生那（Darsana），如印人马达伐之摄一切见集，实为一部哲学史。今不曰印度诸见史而仍曰哲学史者，因旧译佛经“见”字单指邪见也，非西洋之所谓哲学，亦非其所谓宗教也。据今人常论，治印度学说有二难焉：国情不同，民性各别，了解已甚艰，传译尤匪易。固有名辞（或西洋哲学译名）多不适用，且每易援引泰西哲学妄相比附，遂更淆乱失真，其难一也。学说演化，授受复杂，欲窥全豹，须熟知一宗变迁之史迹，更当瞭然各宗相互之关系。而印度以通史言，则如纪事诗已难悉成于何时；以学说言，则如佛教数论实未能定其先后，其难二也。而著者未习译事，见闻浅陋，生罹百忧，学殖荒芜，曷足语此。惟念中印关系，近年复渐密切，天竺文化，国人又多所留意。惟因历年来曾就所知，摭拾中印所传之资料，汲取外人近日之研究，有文若干篇，起自上古，讫于商羯罗，今复删益成十二章，勉取付印，或可暂为初学者之一助。至若佛法典籍浩博，与我国学术有特殊之关系，应别成一书，本编中遂只稍涉及，未敢多论焉。

目　录

第一章　黎俱吠陀及阿闼婆吠陀

印度最古典籍首推黎俱吠陀，其所载多为雅利安民族颂神歌曲。雅利安种来自北方，地点旧说指为帕米耳，近则指为中亚或南俄，而又复有考为奥匈捷克国境，其入居印度五河流域，似在公元前四千至五千年之中。自时厥后，种族繁殖，势力渐达五印全境，顾亦颇受原有土著民族之影响，但不知始于何时（说者有谓黎俱吠陀思想亦受土著影响，然少可考见），思想变迁，衍为一特殊文化。

吠陀一字古译为明，于今义为学。因其书渐受尊礼，而此字义转为圣典。印人之认为圣典者初仅三集（长阿含有三明经，其时阿闼婆一集尚未立为圣典）。（一）黎俱最早，集一千又十七篇之歌颂，是曰颂明。（二）娑摩吠陀，义为歌明。其中篇什几全取自黎俱，依须摩祭祀以序次者也。（三）夜殊吠陀为祭祀最要典籍，是为祠明。歌祠二明集成于黎俱之后。（四）至若阿闼婆吠陀则虽晚成立，而其宗教则较黎俱卑陋。按之宗教演进程序，早期者多咒语，信魔鬼，其后乃有歌颂崇拜神祇。按阿闼婆之思想为魔教，故较黎俱之神教为尤古。亦有说者，谓黎俱代表雅利安人之宗教，而阿闼婆则多土著之思想。言之虽无可征考，而理或然欤。兹分述黎俱及阿闼婆二吠陀之学说如次。

一　黎俱吠陀之教

上述吠陀四集不仅为古代印人所信崇，即降至近世，印人亦认

其有最高威权。婆罗门人宗教信仰道德法律均谓以吠陀为依归。故学说之尊吠陀者为正宗(如六论是),而非吠陀者则为异教(如佛教是)。故研究印度思想不可不知吠陀,而以黎俱为首要。

黎俱歌颂非一人所作,亦非一时所成。虽或有作于雅利安人入印土以前者,而按之其所用地名,则亦实有作于其后者。其时未有文字,全赖口传。上古宗教与政治不分,而政治又多寄于家族,故黎俱歌颂,常分属诸婆罗门族。后人集之,分为十卷,一千又一十七颂。雅利安人当时之情状,于此可得其概略。人民畜牧或业农,民族即政治团体,家族以父统治,国王多由世袭,是非邪正之辨,已深为人民所信,而精神之修养,则尚未发达,故其宗教最上止于福善祸淫,下者则其崇拜等于贸易,神之喜怒以供养之厚薄为断。至若悲愍之怀,明心见性之说,则尚非所知。

黎俱吠陀诸神大抵取诸自然现象,加以人化,人化而有超乎自然之权力,不死而有家庭之关系,亦如人类然。诸神化成人之程度,亦至不一。水神(名阿婆斯有多数)为女神,常指为母,为少妻,然亦谓饮之可增力(七之四、九之四);晓神(名乌沙斯)虽拟为艳丽女郎,然读其歌颂,仍可了然其为自然现象。此其故则似日常亲近者,其人形化极难,其可震惊可敬畏,又非平日所习见者,化具人性较易。如须摩执弓御车,然因本为植物之汁,常用于祭祀,故常呼为甘汁,在黎俱卷七(二十六及二十七)谓一鹰自天取须摩与因陀罗。又阿耆尼(火神)因为每日祭祀之需要,且散布各处,故实未全化人形,而在黎俱吠陀中终未脱火之自然性象也。

“须摩”一字原为植物,“阿耆尼”则原义为火,均用之作神名。而“因陀罗”虽为雷雨所演化之神,但其字义则未详,即此亦可见其自原来自然现象脱化甚远。盖迅雷疾雨,其来也骤,百姓疑畏,神话滋生,因而完全人性化。因陀罗可谓为黎俱吠陀最大之神。其

父为天神(名第亚)。自母侧而生。有头,有臂,腹大充满须摩。躯干奇伟,驾大地十倍以上。手持雷杵,杵系铁制。乘金色车作战。与华由(风神之一)关系甚密,为之御车。沉湎于须摩,而有须摩饮者之号。饮须摩可兴奋加精力,因陀罗亦有百力之名。常与群魔战。魔者阿修罗罗刹之属。有斐多罗者,旱炎之魔也。颂中常呼为蛇,常阻雨水,遮日光。因陀罗持杵与战,群神助之,俱败北。但因陀罗后卒击杀之,雨水得降,云消日出。因陀罗又为战神,常助雅利安人征服土著之黑族(常呼为达沙实Drasidion 种),曾驱散黑人五万,令雅利安人有其土地。因陀罗以威力胜,而行为颇不端正。饕餮酗酒,残暴弑其父,又与梵主争。梵主者,婆罗门所敬仰之神也。

因陀罗以武力见尊,伐龙那(原似系盖天所化成)则以执法为人所敬。二者俱见于 Boghaz Koi 之刻文,则似均雅利安人入印度以前所已拥戴之神。因陀罗而外,伐龙那实最大。颂中言及其面、其目、其臂、其手足。旷瞩众生,其眼为日。有多侦探,坐于其旁,观察天地。其使者具金色翅(此指太阳)。自然及道德法律均为伐龙那所维系,天地因之奠定,日月星辰水火均依之运行,诸天受其指令,一切世间均为其领土。伐龙那具一切智。鸟之翔空,舟之行海,风之达远,彼均可知其所向。明察阴私,鉴人之诚伪,惩恶劝善,最为人民所敬畏。正直之士,希于死后见伐龙那及阎摩天。与伐龙那常同见颂中,同受敬礼者,为密多罗。在印度为不甚重要之神,而在波斯宗教则为大神。

黎俱吠陀尊崇三十三天(天今译为神,三十三果何指实不可考,且黎俱中神亦不只此数),说者且分为三类,天、地、气象是矣。其天上之神有天神(名第亚),有伐龙那,有密多罗。日神之著者有三:曰苏利亚(指太阳)、曰沙毘吹(指日能鼓舞生命动作之现象)、

曰普霜(指日能生育之现象,尤有关于畜牧)。此外有乌沙斯女神,则为晓神。而韦纽天者似亦原为日神(指太阳行动之现象),在黎俱吠陀并非重要,而在印度教则为首要三神之一。又有骑神二(名阿什雯那)主救急难,为天神之子,显即希腊 Dioskouroi(为 Zeus 之子亦人之救星),而巴比伦诸国多有相似之神,证以 Boghaz Koi 之刻文,雅利安人在未四散迁移以前,即有此二神。至若气象之神,有因陀罗,又有华塔及华由,皆风神也。有禄陀罗,此时亦非重要,在梵书经书,其威渐著。最后印度教尊奉梵与韦纽及尸婆三天。尸婆即禄陀罗所演化也。又有麻若诸神常与因陀罗偕,战胜斐多罗。地神则有阿耆尼(火神),有梵主(僧侣之神),而须摩亦属之。

此外有陀什吹者,精于制造。因陀罗之杵,梵主之斧,诸天之饮器,均其所造。而人畜之在胎,亦经其工作。其女(名沙郎纽)与微华斯结婚,而生阎摩与阎美,是为人类之始祖。阎摩(其义为双,故中译佛经亦称为双王)处于天之远边(说者有谓为日中),死为其道,二犬守之。人死则由此道至阎魔所居,见其先祖。阎魔常名为王,而未明言为神,且仅统治幸运之死者。惩罚罪恶之说,则后来所增益也(阎魔王梵文为阎魔罗遮,故中译有称阎魔罗)。

雅利安人迩时所奉之神祇魔鬼,名类繁多,不克备录。近世宗教学家谓神之崇拜类皆自多元而趋于一元。太古之人,信精灵妖鬼之实有,于是驱役灵鬼之方繁兴。其驱使之力寄于人者谓之巫觋,托于物者则如桃符。其于祭祀皆以其所持,求其所欲,实含商业性质(凡具此性质之歌曲多见于阿闼婆吠陀,是编虽晚出,而思想有较黎俱吠陀尤古)。人之于神实立于对等或同等地位。顾鬼神即可用之害人,自亦可因之自害。由是而生恐惧,而生敬畏。人之于神渐不敢驱而须求,不事威逼,而用祈祷、祭祀、供献用以悦

神，俾神可还赠，满足其所希求。然交换赠受之外，祭祀亦有忏悔洗罪之功用。盖人民程度渐高，福善祸淫遂亦为信仰之要素。黎俱吠陀之祀神，其根据不出此二功用。其时若因陀罗，好勇斗狠，游乐饮宴，其性质固不高于人类也。印度初民或震于热带之暴雷疾雨，且侵入印土，征服土著，端赖战神，其威力因驾群神之上。然伐龙那司世界之秩序，亦为雅利安人所最尊敬，印度太古吠陀宗教之性质于此亦可见矣。

吠陀诗人怵于宇宙之奇，而震于自然之象，亦有所歌咏。尊崇往往不觉过当。因陀罗位固最上，而伐龙那、阿耆尼亦常称为无上。伐龙那固为大神，然亦言其遵从韦纽天。凡神于颂祷时常可推在第一位。此则虽尚非一神教，而究已离多神教之范围。说者常号此为尊一神教，谓为多神教至一神教过渡之现象，但至黎俱吠陀晚期，一神之说渐兴，而且另辟一元哲学之途径（多见第十卷为晚出之颂），兹当详论之。

宗教根本既在笃信神之威权，遂趋于保守，而进化迟缓。其初当人民幼稚时代，神之性质自以人为标准，故民众尚斗，而因陀罗之神尊，尊其残暴也。民俗贪饮，而须摩之草神，神其能醉也。其后文化增进，民德渐高。然宗教以尚保守，神之性质，遂形卑下。此种现象，在黎俱吠陀中，已可索得形迹。如其卷十之一百十七篇，仅奖劝人为善，而毫未言及神．盖似以神之德衰非可凭准也。卷十之一百三十一篇为颂信神之歌，论者谓当时益信仰渐弱，作者有为而言（如卷二之十二即谓因陀罗神之存有否认之者）。及至佛陀出世之时，对于吠陀宗教之怀疑者更多。神之堕落，其地位几与人无殊。其后弥曼差学者，解说祭祀之有酬报，非由神力。数论颂释力攻马祠之妄（见金七十论卷上）。而非神之说（或称无神Atheism）不仅见于佛书，印度上古中古各派几全有之。而早在黎俱吠陀末

期，人民对于诸神之信仰既衰，而遂有一元宗教之趋向。论者谓埃及之一元趋势，在合众神为一。犹太之一元宗教，始在驱他神于族外，继在斥之为乌有。而印度于此，则独辟一径，由哲理讨论之渐兴，玄想宇宙之起源，于是异计繁兴，时（时间）方（空间）诸观念，世主 Prajapati 大人 Purusha 诸神，吠陀诗人叠指之为世界之原。盖皆为抽象观念，非如吠陀大神悉自然界之现象，实为哲理初步，而非旧日宗教之信仰也。此种变迁，显著于初期奥义书中。奥义书者，旨在发明吠陀之哲理，而实则吠陀之宗教甚乏哲理之研讨。诸书（奥义书有多种）所言系思想之新潮。顾宇宙起源之玄想，在黎俱吠陀中已有线索，其中虽无具体之宇宙构成学说，然其怀疑问难，已可测思想之所向。此诸诗作者，不信常人所奉诸神创造天地，而问日与夜孰先造出，世界为何木（意犹谓何种物质，何种木质）所造。类此疑难，散见颇多，而以十卷之一二一篇及一二九篇等至为有名。其一二一篇曰：

太古之初，　金卵始起，　生而无两，　万物之主，
既定昊天，　又安大地，　吾人供养，　此是何神？（一）
俾吾生命，　加吾精力，　明神众生，　咸必敬迪，
死丧长生，　俱由荫庇，　吾应供养，　此是何神？（二）
徒依己力，　自作世王，　凡有血气，　眠者醒者，
凡人与兽，　彼永为主，　吾应供养，　此是何神？（三）
神力庄严，　现彼雪山，　汪洋巨海，　与彼流渊，
巨腕远扬，　现此广莫，　吾应供养，　此是何神？（四）
大地星神，　孰莫丽之？　天上诸天，　孰维系之？
茫茫寥廓，　孰合离之？　吾应供养，　此是何神？（五）
两军（指天地）对峙，身心战慄，均赖神力，视其意旨，
日出东方，　照彼躯体，　吾应供养，　此是何神？（六）

汪洋巨水，　弥满大荒，　蕴藏金卵，　发生火光，
诸神精魄，　于以从出，　吾应供养，　此是何神？（七）
依彼神力，　照瞩此水，　蕴藏势力（指金卵），且奉牺牲（指火光），
维此上天，　诸天之天，　吾应供养，　此是何神？（八）
祈勿我毒，　地之创者，　明神正直，　亦创上苍，
并创诸水，　明洁巨伟，　吾应供养，　此是何神？（九）
（本篇共有十阕，第十阕显为后人窜入，故未译。）

怀疑思想之影响有三：夫人以有涯之生命，有限之能力，生无穷之欲望，受无尽之烦恼，于是不能不求解脱。印土出世之念最深，其所言所行，遂几全以灭苦为初因，解脱为究竟。降及吠陀教衰，既神人救苦之信薄，遂智慧觉迷之事重。以此在希腊谓以求知而谈哲理，在印度则以解决人生而先探真理。以此在西方宗教哲学析为二科，在天竺则因理及教，依教说理。质言之实非宗教，非哲学。此其影响之大者一也。宇宙起源之说既兴，而大梵一元之论渐定。大梵者非仅世之主宰（如耶教之上帝），亦为世之本体（西方此类学说名泛神主义）。其后吠檀多宗，以梵为真如，世间为假立。此外法是幻之说也。僧佉以梵为自性，世间为现象，此转变之说也。至若弃一元大梵，而立四大（或五大）极微，如胜论顺世，则积聚之说也。至若佛教大乘我法皆空，蕴界悉假，则精于体用之说也。是脱多神之束缚，亦且突过一神（大梵说乃泛神论非一神论）之藩篱矣。此影响之大者二也。吠陀诸神势力既坠，而人神之关系亦有变迁，由崇拜祭祀进而究问本源。吠檀多合人我大梵为一。僧佉立自性神我为二。胜论于五大之外，别有神我。诸宗对旧日所祈祝之因陀罗、阿耆尼，均漠视之。此其影响之大者三也。

至若黎俱吠陀时代道德则以黎塔一义为大本。黎塔者为法为

秩序,充塞世界,神人之所遵守。此世界之规律若未施行于现在与人世,亦必须收效于将来之天上。颜夭跖寿,必可均衡。此实后来业报之说之滥觞也。黎塔为道德之标准,实万事之真谛。纷乱不得其平,反乎黎塔,则为虚伪。守法规秩序,持久不舍,谓之善人。朝三暮四,毫无恒心者,则为失德。道德之完者,既须亲神(须祈祷行祭礼),复当和众(慈善乐施为美德)。魔术咒语,奸淫赌博,均所痛斥。苦行之说,虽已发见,而百姓类甚享天然之美,喜世间之宏大。人生此世甚为乐观,少忧郁厌世之想。世谓印度为悲观国家,据此则最早亦非如此也。

方雅利安人侵入印度,为战胜之民族,威力想必隆盛。居此世间,予取予求,当少障碍。厌世之想罕能发生。夫人既欣乐此生,自无企图于来世。故于死后之若何,不甚注意。其所望者,寿命可经百年(第十卷之十八)。身后暨地狱之说,则颂中言之而未详。人之生命为神所授与,死则躯壳归于土。常人之魂恒附系于坵墓间,而善人之魂还居天上,在日落之处,阎魔之所居,见其祖先,清净受福。惟逢家祀,亦来受享。子孙之福利,亦常不能去怀。恶人则身体深沉土中,其鬼魂被弃置极暗深渊。至若地狱之严酷,轮回之可畏,当时雅利安人似未梦及。

二 阿闼婆吠陀之教

阿闼婆吠陀,非古也,而其教则必甚古,且其思想有早于黎俱吠陀者。全书间取黎俱歌颂,性质颇复杂,其天神亦淆乱,且进而信泛神论或万有神教。又发现黎俱所未有之神及恐怖之地狱。读其颂,几全为恶意善意之诅咒。用魔咒以求子嗣长生,以防毒物邪术厉疫恶蛇。而祭祀之重要,则置于神祇之上。黎俱吠陀虽亦用

咒术，然以二者比较，其态度迥然不同。盖黎俱多诸天，阿闼婆则多群魔；一多歌颂，一多诅咒；一取天然之象（如天日雷风等），一取无生之物（如木石等）。阿闼婆吠陀虽有因陀罗、阿耆尼，然在黎俱则受畏敬且信其必降福田，在阿闼婆则恐怖而求不为人害。征诸世界宗教演进事实，多魔教在多神教之前，阿闼婆全书虽渐成于梵书时代，然必集泰古之所传。说者曰黎俱为雅利安人之宗教文学，阿闼婆传土著民族之崇拜。雅利安僧侣（婆罗门）以战胜之威，先集其祖宗之歌诗，依次集为三吠陀，及后不惟不能铲除土人之文化，乃渐杂二种教化而成第四吠陀。此事虽史阙无可多证，然亦言之成理也。

第四吠陀，原名阿闼婆案吉利。阿闼婆与案吉利（为火神名号之一）均火祠僧侣之名。其立为吠陀，当在奥义书及佛教出世以后。盖阿含只言三明，而奥义书中多仍用阿闼婆案吉利之名（唱徒集奥义书则称为阿闼婆吠陀），直至摩拿法典，犹沿用此名。火为祭祀所必需，为“家族之主人”，故黎俱诗人已常称之为神人之使者，送祭品于天上者（因祭品如油，如须摩，均投入火中）。因陀罗、伐龙那均言为即阿耆尼，诸神亦均即阿耆尼。征诸佛典，火祀最多，可见在佛陀以前，火神之势渐盛。阿闼婆案吉利遂立为第四吠陀，而魔术亦几夺上等宗教之席。佛典记载多可证此事。如长阿含卷十四有曰：

> 如馀沙门婆罗门，食他信施，行遮道（二字系直译，遮道系谓横行，横行指畜生，引申之为卑鄙，故遮道法者谓卑鄙之法也）法。邪命自活，召唤鬼神，或复驱遣，种种厌祷无数方道，恐热于人，能聚能散，能苦能乐。又能为人安胎出衣，亦能咒人使作驴马，亦能使人聋盲瘖痖，现诸技术，叉手向日月，作诸苦行，以求利养。沙门瞿昙，无如是事。

> 如馀沙门婆罗门，食他信施，行遮道法。邪命自活，或为人咒病，或诵恶术，或诵善咒。（中略）沙门瞿昙，无如此事。
>
> 如馀沙门婆罗门，食他信施，行遮道法。邪命自活，或咒水火，或为鬼咒，或诵刹利咒，或诵鸟咒，或枝节咒，或安宅符咒，或火烧鼠啮，能为解咒，或诵知生死书，或诵梦书，或相手面。（中略）沙门瞿昙，无如此事。

魔术之教起于上古。上古初民微弱，震于病死之可畏，精灵之难防，视宇宙几全为魔鬼所充塞。疾病死亡，暴风地震，均视为不可知见之力所左右。驱避之方或为咒语，或为符草。咒语者以语言达其欲望，最平淡者在求患害之不至，或祈幸福之降临（如欲国王之祚永，见十之十，十三）。拜蛇之教其时最盛，故颂中避蛇之咒最多。如与敌争斗，或以祭祀求神相助，或以恶诅魔术中伤。符多用草木，恒向之诅，以资防护。至若惩妇之不贞，求女之相爱，疾病之治疗，以至赌博之胜利，均为咒术之所常及也。

黎俱吠陀信多神者也，然其晚出之颂则有一神一元之说（已如前说）。阿闼婆书成于梵书以后，故主一神，而进为泛神或万有神教。一神者以一神为主宰，而群神隶焉。万有神者，一切万有均是此神，此神为宗教崇拜之目的且为哲理之一元本质也。阿闼婆崇拜迦拉（时间）、迦麻（爱情）、斯坎巴（意为依或可译原质）。斯坎巴最上，为最高原理，亦为世主，为补楼沙，为梵，包举时空。此外可证阿闼婆吠陀杂有晚时之信仰者，约有数事。

一　在黎俱吠陀中祭祀为悦神之具，而阿闼婆则视其地位高逾神祇，与梵书同（见后）。

二　禄陀罗为畜类之主，其后演为印度教之尸婆天。尸婆（亦作湿婆）一字，义为吉祥。黎俱既未用为禄陀罗之名号，且言禄陀罗残毁畜类。

三　风（此从古译，非风雨之风）者印度哲学说为自然界生命之源。数论、吠檀多均言五风（见后），此字始于第四吠陀。

四　黎俱诸神男女均有，而特重男神，阿闼婆则恰反是。其后印度教乃特重女性。印度教者多迷信，重咒语，历史上二者当有密切之关联也。

第二章 梵书及奥义书

婆罗门教根据吠陀，偏重祭祀，为梵书之学说。约自三吠陀(黎俱、夜殊、娑摩)之完成直至释迦出世，为其隆盛之时。婆罗门教虽重吠陀，然娑摩、夜殊，特重祭祀，故实最要。二者成于黎俱之后，而在梵书之前。梵书者名婆罗门那，为吠陀之解释。其着眼之点有二：一在释圣经与祭祀之关连，一在释其中之象征。祭祀之专家，非只一派，故三吠陀恒具多家解释。如黎俱、娑摩各有二婆罗门那，而夜殊之梵书有三(阿闼婆因成立较晚，几可谓无梵书)。梵书之末类有森林书，谓深义密意须在森林寂静中传授。森林书之中，载奥义书，则纯为推阐哲理之书，世所谓吠陀之终的（Vedanta)是也。

兹章所述为梵书之婆罗门教及奥义书之哲理，时间约当西历纪元前一千年至六百年，即自三吠陀之完成至释迦牟尼出世之时也。

一 梵书之婆罗门教

自雅利安人侵入印土，被征服之土著流为奴婢，不得参与吠陀教会，遂成为第四阶级。而在雅利安人中亦稍稍分为三级。盖上古民族，内赖鬼神之团结，故祭祀有专司；外须作战以御异族，故武士为专职；其不司祭祀战斗者为工农，器用财赋于是取给。以是有僧侣帝王平民之划分，迹其始意.并非阶级。盖阶级者（古译种姓），

重婚律，其义在保持血统之清洁，故婚嫁必限同级。然索诸佛典，虽称誉种德婆罗门，谓其“七世以来父母真正不为他人所轻毁”，又谓“颜貌端正得梵（婆罗门）色（犹言种姓也）像”。（见长阿含卷十五）但种姓原义并非阶级，其限制结婚，在乎种族，而不限于同级，且非婆罗门之各种族均可互婚，异种异色之结婚尤时有所闻，而所生之子，且可为武士或僧侣。迨阶级之制盛，僧侣始不得为武士，帝王不得为僧侣。然在黎俱吠陀，帝王可为僧侣，牧童亦可为战士。即迟至佛时，婆罗门不必为僧人，帝王种亦常作工匠，见于本生经中，并不必为闻者所奇也。

当时阶级之制虽不严，然为僧侣者之权渐大。如梵书谓“天有二种，诸天是天，而精熟吠陀以教人之僧侣亦天也”，彼等习于祭神之歌曲仪礼，他人则须营生业，作战争，无暇学驱使神鬼之术，而“聪慧婆罗门纳诸天于其权力之下”矣（上所引二语均见梵书中）。故僧侣之通人必“异学三部（谓三吠陀，即三明），讽诵通利。种种经书（解释吠陀诸书），尽能分别。世典（恐系记天像故事等之书）幽微，靡不综练。又能善大人相法、占候吉凶、祭祀仪礼。”（见长阿含十五）

吠陀之中娑摩、夜殊二者，侧重祭祀。尤以夜殊为婆罗门教之初期典籍，故释此之梵书更为详备，最有名之百道梵书Satapatha-brahmana 属焉。凡诸梵书，类详载礼仪，佐以譬喻，所言繁琐，多无所谓。其中虽不乏奖励道德，笃行敬礼，然终为罕见。概言之，则势力实在婆罗门，而不寄于诸天之手。威福实在祭祀，而非得之神人。故梵书有谓诸神不死，乃由力行祭祀苦行而得者（见百道梵书中），而人兽之得不死亦同赖祭祀。如四吠陀中言：“我昔饮须摩味，故成不死，得入光天识见诸天。”又于马祠则有曰：“兽，汝父母及眷属悉皆随喜汝。汝今舍此身，必得生天上。”（均见金七十

论卷上。又参看百论疏卷五。)祭祀之威权既若是之大，故举行时须谨慎将事,一言一动及至发音之轻重,均有莫大之效果。稍乱其次第,则白画必永为长夜,或四时十二月均失其常。梵书详叙礼仪之进行,布置之末节,盖以此也。

祭祀出自魔术,用术驱鬼,必用咒语,祭祀求天，亦赖歌曲，故通吠陀者,战胜一切。“智有三：黎俱吠陀、夜殊吠陀、娑摩吠陀是也。黎俱歌颂地也,夜殊空(空界)也,娑摩天也。人以各吠陀而战胜地空天。”(见百道梵书)梵书于祭事则谓之法,于祭理则谓之智。百道梵书中曰:“祭牛若东去,则祭者可得生善世；北去，则于人世声名伟烈;西去,则多人民财谷;南去则死。”如是乃“智之道”也。其智之粗拙如此。歌颂为祭祀之文,智论为祭祀之理,二者乃互相为用也。

祭祀之种类极繁,自帝王灌顶马祠(帝王为祭者，期甚长。盖须放马于野,任其所之,以卜当征服之地点何在),以至平民之火祠(甚简陋)，几于无日无之。而人生之大事，礼节特重。据书传所传,祭祀为数二十一,列为三组,组各有七：一为油乳等之供献，二为须摩之供献,三为牺牲之供献。然祭祀之数,实不止此。其时期常延至一年以上,参与者亦常至千万。印人之所以特重祭祀,盖以为天地之行,祭祀节目悉可与之相应。凡举行正当之祭祀者,即可得自然界之威权。故祭者(谓求福之人，担任祭费，请僧人主持。故僧人不必即祭者)如发愿言某人当死，则其人立亡。质言之，此项学理,与所谓同情魔术者相同。如结草人,载某名姓生日,诅之,某必殂。盖草人与生人相表里，亦犹祭祀与天下事理之相应也。因是有象征主义,祭用茅草以象天地，歌曲音韵以象人类，牺牲神龛无一不有所指,而神庙之方向亦含重大之意义焉。

祭祀之指有三：一曰供养。盖牺牲者，神赖以生。祖先之灵，

亦需饮食。故油汁须摩投倾爝火。而韦纽天传曰，用祭祀而诸天之生得养。此则最初人民之遗传,人之视神相去不远。二曰赎罪。祭者恒陈牺牲使代受过。如梵书有曰:“呜呼！牺牲，起归汝之肢体于火！汝为诸天祖父人类及吾辈所作罪洗涤。所有罪恶吾人于梦中醒时有意无意所作,均汝为洗净。”三曰求福。人神授与,意本无殊易。故人恒持供献于诸天之前而说誓言:“给我,我乃给汝。授我,我乃授汝。”(见百道梵书)以其所供，求其所欲。所求愈大，所供愈丰。故婆罗门受巨额之金钱,牛羊牺牲，动以千百计(参见长阿含究罗檀头经)。彼等受之，恬不为怪，乃又从而为之辞。或谓施僧可得大福,如谓凡人施僧以千牛者,得尽有天上诸物。金七十论曰:马祠说言,杀尽六百兽,少三不具足，不得生天为戏(指男女戏乐)等五事,其言亦同。或且归诸神旨，言僧人受施，理所应然，则尤可鄙。如谓“祭祀之用有二，供献诸天，给养诸僧。以供献厌足诸天神,以给养厌足诸人神。二神均足,则祭者可以直生天上。”黄金尤为彼辈所欣悦。盖谓金有不死性，火神之种子也(亦见梵书)。而大毗婆沙百十六引一类婆罗门之言，谓大地所有，本是梵王神力化作施诸婆罗门,今婆罗门势力羸弱,刹帝利等侵夺受用。故婆罗门取受用时,是取己物,皆无盗罪(佛常斥婆罗门贪财,如长阿含五阇尼沙经等)。顾僧人所贪虽特多,而祭者所求尝亦甚奢。驱病杀敌,及凡所欲而力不能达者,如生天不死,神通自在等,无不可得之于祭祀。合法之马祠行之百次,则祭者可进位为神,竟夺天帝释之席也。

僧侣且可任意修改祭祀仪文,梵书各家之所以并出,婆罗门各族各派之分立门户有以致之。祭言 Yajnavalkya 大师,印土教史中之老宿,而为祭礼之专家。食祭牛之事自古悬为厉禁,而师则曰:至若我,如为牛肩亦食之。其擅改礼法如此。其后维持风俗礼

教，渐衍为婆罗门之特权，而法典遂为彼辈独治之学，祭言大师盖亦法律家之一。僧侣既挟此无上之威权，故荡检逾闲，无识鄙陋者，所在多有也。

婆罗门僧人以此恒为有识者所鄙，如倮形迦叶闻佛"呵责一切诸祭祀法，骂诸苦行人以为弊秽"（见长阿含第十六卷）。传闻虽过，然其贪鄙，史俱有征。三明经（出长阿含）亦曰：

> 三明（谓三吠陀）婆罗门见日月游行出没之处，叉手拱养（此一种祭祀），而不能说此道真正当得出要，至日月所常叉手供养恭敬，岂非虚妄耶？（中略）彼三明婆罗门为五欲所染，爱著坚固，不见过失，不知出要。彼为五欲之所系缚，正使奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，无有是处。（中略）譬如阿夷罗河，其水平岸，乌鸟得饮，有人欲度，不以手足身力，不因船筏，能得渡不？答曰不能。（佛曰）三明婆罗门亦复如是，不修沙门清净梵行，更修馀道不清净行，欲求生梵天者，无有是处。（下略）

顾梵书中亦常奖进善行。第一语须诚实。阿耆尼（火神）于诸天中为发愿之主，而言语亦列名天中，"一切均二分，绝无三分。或为实，或为不实。仅实为上天，而不实为人类。"第二戒淫。淫者触犯伐龙那（司善恶，甚正直），当祭祀之时，祭者之妻必经僧人正式诘问，是否忠于其夫。盖祭时不能容罪恶于胸。若先事忏悔自白，则罪可灭，至于杀盗堕胎，均须严禁。而宗教之条律，尤须恪守。此虽多对祭者（谓出资求福请婆罗门僧主祭者）而发，然婆罗门之德行须修，明者亦渐觉其重要。在黎俱吠陀（如十之一三及十之八二）已斥僧人为逢场作戏。唱徒集奥义书（一之十二）竟斥之为群狗（见附录）。故不久有四努力之设，分为梵行时期、在家时期、森林独居时期、遍出或比丘时期，意在管束人生，谨严教训。然佛之

时代,婆罗门教之衰坏,实非虚构也。

以上所言,俱据梵书。梵书、奥义书,特为上级人之学说(奥义书学说见下),通俗之信仰不必相同。征诸往籍,当时平民特别迷信鬼神:(一)天堂地狱之说渐形复杂,其用意在惩恶劝善,言诚者生天上,作诳者入地狱,祸福年限亦各等差,视善恶之高下为断。(二)驱使魔鬼颇多方术:或种植树木,鬼神所依以谋生活,或占相男女吉凶好丑,以求利养,或作种种厌祷,或诵种种邪咒,或知生死,或习医方,或占天气,或说国运,亦能咒人作驴马,亦能使人聋盲瘖哑,或焚烧鼠啮能为人解(均见梵网经)。(三)多数人民虽仍礼吠陀,而所尊之神渐异。求之佛典,其重要者为大地之神(净居天),山林之神(雪山神),旧日之神存于俗者甚少。因陀罗在古昔最大,乃转为帝释,性质即异。而吉祥 Siri 女神,伊撒那 Isana 均渐见尊仰。后在印度教,吉祥为韦纽天神妃,伊撒那则为尸婆天。顾旧教之衰替不独见群众信仰,婆罗门中优秀,亦渐弃古多神教,而主泛神说,如奥义书所载是矣(群众中不乏苦行及新学说。然此俟下论之)。

二 奥义书之教理

梵书上承吠陀,敷陈礼仪,“法”之事也。梵书之末类有森林书,而奥义书之最早者即常为森林书之一部。此二者均重理论,而奥义书尤深探哲理,则“智”之事也。智法互相为用,徒行祭祀之法而不识其理,所求必不得。此虽梵书之言,而奥义书之于婆罗门教,乃为教外别传。梵书之智,实指奥义。而奥义书之智,则已进入哲学之域,必智者乃可知之。其道父仅可传其子,师仅可选授优秀,中枢秘密应不著一字。奥义书之重要有名者,都十三种。其最

初者成于佛陀出世以前。各书所载，或诗或文，或二者兼有，寓言、故事、神歌均编入篇中(各种奥义书多非一人手著，且其中亦采帝王阶级言论)，其言虽庞杂，而大义固有可寻者。

黎俱吠陀中晚出之诗章(黎俱吠陀集长时间歌曲而成)，即有世界本质之疑问，降及奥义书而讨论益亟，答案亦多。故印度各宗，如计水外道(大林奥义书五之五)，金卵外道(唱徒集奥义书三之十九)，计时外道(慈爱奥义书六之十四)，声常外道(唱徒集奥义书一以下)，自然外道，必然外道，偶然外道(白骑奥义书一之二)，均于诸书中有迹可寻。而五大五风，所食食者诸说，亦散见各篇，而数论瑜伽及吠檀多之道均于是托始。综其大略，则主张泛神，虽未尝推之至极，未全立商羯罗如幻之说，而力持即我即梵，实为后弥曼差(吠檀多之别名)之祖。(此下所引务据早期奥义书，其后期奥义去佛日远也。)

梵字原义为颂(魔术咒语即曼荼罗)，为礼节，为唱诗僧；其后引申为礼节所得之魔力，人如作供献，正歌曲，则有梵生。再引申而为世界之精力，天地之运行，人类之生命，胥于是赖。故依神言之，梵为最大，为造物主；依天象言之，梵为虚空，周遍一切；依人类言之，梵为风，生命之本(风系旧译，应译生气，指呼吸之气，乃生命所托)；依哲理言之，梵为世界本质，一切事物均自是生，而日月水火等均可指为梵。等而上之，梵为真如，义如虚空，不落言诠，须遮不表，是以有“不不”之说，谓梵出吾人有限知识以外，不如此，亦不如彼。故韦迦陵问梵于白伐，白伐应之曰：“趣学梵，吾友。”即复默然。及再问三问，乃答曰：“余实诏汝而汝不悟。默然即此神我也。”(见商羯罗注吠檀多经三卷二之十七)

所谓神我者，谓阿提茫(atman)。奥义书之大义，可以一言以蔽之，即梵即我是也。此为密意，昏昏者难知(参看附录由谁奥义

书第三节以下），而知之者，即可解脱。如大毗婆沙卷二百引明论说曰：

有我士夫，其量广大，边际难测，光色如日，诸冥暗者，虽住其前，而不能见。要知此我，方能越度生老病死，异此更无越度理趣。（参看埋帝利奥义书第六以下）

在黎俱吠陀，“阿提茫”或指世界之原质，或指个人之生命。而在奥义书中，阿提茫多指自我。“自我者，乃人类固定不变之本质，永住妙乐，如无梦眠，虽彼实无知而实知之。但彼所不知平常之知。（何以故）盖以其不灭，（平常之知有生灭）而知者之知无已时。”（见大林奥义书第四编三之三十）寂然不动是谓无知，独为知者则是有知，一切知作非即彼体而从彼生，彼为能见而不被见，彼为能听而非所听，彼为能思而非所思，故为独存之主体，绝对之主观，是之谓人之实质。

人之实质无以异于世界之精神，此意在黎俱吠陀已见端倪。其第十之九十，比世界为“补卢沙”（旧译丈夫，又译神我），日出于目，月出于心，因陀罗及阿耆尼（火神）出于口，伐由（风神）出于呼吸，空气出于鼻端，天出其首，地出其足。类此言论，屡见奥义书（唱徒集奥义书三之十八，大林奥义书一之二），而梵为内宰 Antaryamin（谓一切外界受其宰御），尤似个人神我，自我以外无他物（语见大林奥义书四篇三之三十）。梵即我，我即梵，此之谓奥义，深密不可言说。至于现象世界山河大地是真是幻，则奥义书诸哲未深加推求。如幻之说，虽现端倪，而多认梵我实有，不言世间为非实，此则未免矛盾也。

总上所言，大义有二：（一）梵与我均为世界之原质；（二）梵即我，我即梵。因其均为原质，故包举一切，无内无外，无生无死，不可见闻，不可探索。昔乌德拉克既使其子施伟塔克图学诸吠陀，进

而诏以梵之密义，兹节译之如左（唱徒集奥义书六之八）：

“吾儿，此诸河流通，东者向日出，西者向日入，自此海达于彼海，而仍仅流为海，彼等亦莫辨孰为此河，孰为彼河。”“吾儿，人世恰亦如是。一切众生虽同出一生，而不自知其为一。彼神秘之原体，世界以之为精魂。彼乃真实，彼乃自我，彼是汝。”

又曰：

傍将死之人，诸亲毕集，各问曰：“汝识我欤？汝识我欤？”当其语未没入心，心未没入于命，命未没入火，火未没入最高精神，彼有知识；既而其语没入心，心没入命，命没入火，火没入最高精神，然后不知。彼神秘之原体，世界以之为精魂。彼乃真实，彼乃自我，彼是汝。

又：

其父曰：“置此盐于水中，明晨其来见我。”其子奉行。父谓之曰：“趣取置于水中之盐。”子觅之不得，固已全化矣。父曰：“于水面尝之若何？”子曰：“盐。”父曰：“于中间尝之，若何？”子曰：“盐。”父曰：“于水底尝之，若何？”子曰：“盐。”父曰：“弃之，再来谒我。”子行之，然盐仍在。

父乃曰：于此身中，“汝亦不能觅见实质，但彼固亦存在。彼神秘之原体，世界以之为精魂。彼乃真实，彼乃自我，彼是汝。”

此中“彼”指“大梵”，“汝”指“自我”；“彼是汝”一语谓梵我本来为一；是此后吠檀多宗极有名之格言。下引一段，亦甚有名，为哲人商谛礼所说（唱徒集奥义书三之十四）：

全世诚为梵，凡灵魂净寂者趣尊礼之，趣以之为其所欲知。人诚为智所成，故当其逝去即变为智，因为其在世所有

也，是以彼趣精进向智。其质为神，其身为生，其形为光，其意为实（真实不妄），其体为无限。全能全智全嗅全味者，包含天地默然不乱者，彼乃吾之精神，处于吾心，小于米粒，或麦，或芥子，小于草子，或竟小于草子之空皮；此吾心中之精神，大于地，大于天，大于神区，大于万有世界。全能全智全嗅全味者，包含天地默尔不乱者，彼乃吾心中之精神，彼乃梵。当余逝去，应彼是达，知此者诚无复疑虑。商谛礼之言若此，商谛礼之言若此。

梵我合一之说，为奥义书之主旨，世间如幻之说，乃商羯罗所后加。奥义书大半近于吠檀多，然其内容缛杂，故他宗要旨亦间可得，最著者为数论瑜伽之说。盖吠檀多合梵我为一，而数论瑜伽则显分为二（自性与神我）。虽其说多见于后期诸书中，而初期书（如唱徒集六之四，迦塔奥义书四之七），迹亦可得。佛陀出世时之已有数论，亦可征之佛典（如佛所行赞第十二品等），而推学理之进化，当时应有此说。特数论之成熟则恐时仍稍后，事理繁复，兹不详探。

进而言奥义书之解脱道。轮回之说，黎俱吠陀已有萌芽，至此时而益显。因有无常之惧，而愈有出世之想。大梵是常，故人我须没其中，合而为一。天上是常，故人须离世间不返。其解脱之道，主在智慧。祭祀乃“法”之道，奥义书则重“智”之道。人能知天地之秘，斯可独存，能知梵之奥义，斯即为梵。业报之起，悉由无明，故若有智，业力可断。印度各宗均以智灭苦，佛家智慧亦最尊。其所谓智慧非为平常知识，乃澈底之觉悟，而得之禅定者。得者于此绝对信仰，成为第二天性。美人髑髅，富贵朝露，凡庸识之，仅为格言，圣哲通之，见诸事实，非仅知之也。且我即慧智，慧智即我，因我为清静智慧，故了无所限，不死不生，竟合大梵。迦塔奥义书（一至三）述一婆罗门往谒阎魔，不受世界一切快乐，而欲求生死之秘

密。智慧之见重，于此可见一斑。是亦印度哲学特性之一也。

附录

黎俱吠陀集选译

第一卷　第一篇　颂火神（阿耆尼）

我尊火神，家祭专司。凡有祠祀，彼神时施。招神祇者，诸宝广输。阿耆尼神，前之诸仙，后之诸圣，俱彼是尊。其载诸天，俾使来兹。因阿耆尼，人得其财。日复一日，人其兴发。声名籍甚，有雄产生。噫阿耆尼，祠祀供献，来自四方，汝悉包藏。即此祠献，归百神享。维彼火神，招神祇者。智慧、真实，至极威名。维彼神来，与诸神偕。噫汝火神，于祀祭者。何善功德，汝将行施。若何徵实，噫案吉利，噫汝火神，汝烛暗者。日复一日，吾人深思。对汝火神，均来顶礼。对汝火神，祭祀之王。天地运行，汝是持护。扬辉光大，在汝之居。因是敬礼，噫阿耆尼。若父于子，其吾亲近。为民幸福，其相安处。

第六卷　第五十四篇

普霜导我，其以智者。彼能迅速，明示训诲。彼将相告："彼即在此"。吾人愿行，与普霜偕，教我直达，何家何厩。并将相告："凡此即是"。普霜之轮，其毋毁坏。其车之辕，其毋脱落。且其轮缘，亦毋动摇。爰以洪献，诣敬神者。普霜于彼，必不相忘。彼其首先，聚有资财。维汝普霜，其视我牛。维彼普霜，其保我马。维彼普霜，为我得财。噫神普霜，其随护牛。牛属祭人，人献须摩。其亦

护我，我等赞汝。毋使失踪，毋失伤毁，毋使堕阱，破彼肢躯。其以完牛，无毁无伤。维彼普霜，其耳聪明。谨慎监守，永保其产。支配财赋，吾人望仰。维汝普霜，其毋我伤。凡我诸人，汝命是行。吾人在此，赞汝颂汝。维彼普霜，申彼左掌。迴护吾人，覆盖极广。彼其驱归，我所失亡。

奥义书选译

"由谁"奥义书

第一节

一 由谁促进，飞越远出之心灵？由谁令行，逸出最初之气息？由谁促进，此诸语言始经人道？眼乎耳乎何神令行？

二 他乃耳官之耳，心官之心，语言之声，气息之气，视官之目。——经此解脱，智者当此世时，遂得不死。

三 彼处目不见，语不达，心亦不至。吾人不知，吾人不识，应如何解说他。实则渠出已知之外，且直超乎不知。此上吾人闻自先圣，其解说他与吾人若此。

四 非语言之能言，而语言因之而言，——此真为梵，非如人之所拜礼者。

五 非心之所思，而心之所以思，——此真为梵，非如人之所拜礼者。

六 非目之所见，而目因之以见，——此真为梵，非如人之所拜礼者。

七 非耳之所闻，而耳因之以闻，——此真为梵，非如人之所拜礼者。

八 非气息之所呼吸，而实气息之所以通，——此真为梵，非

如人之所拜礼者。

第二节

九 （师曰）：

若汝思及“我熟知”仅甚微汝之知。——梵之色相乎？——于此何者为汝自己？于此何者在诸天中？——故汝思自以为知者，正汝之所应审思者也。

一〇 （弟子答）：

我未思及“余熟知”，但我不知“余不知”。凡吾人中知他者是知他者，但不知“余不知”。

一一 （师曰）：

凡不思他者，他乃为其所思。凡思他者，实不知他。凡识他者，他乃不为其所识。凡不识他者，是真识他。

一二 因一觉悟而知时，他则为所思，而人之所得诚为不死。因神我而得威力，因智力而得不死。

一三 若已知他，则有真实；若未知他，败坏大矣。因识他于万物之中，智者当离此世时即成不死。

第三节

一四 令梵为诸天而战胜，于彼梵之战胜，诸神欢跃。彼等作如是观：“此吾辈之战胜，此吾辈之伟烈。”

一五 他识彼等此意，遂现示于彼等前。彼等不识“此精神为谁何？”

一六 彼等告阿耆尼（火神）：“全知者，——趣认识此，——此精神为谁何？”答曰：“如是。”

一七 彼趣向之，而他语之曰：“汝为谁？”曰：“余诚为阿耆尼，余诚为全知者。”

一八 “若汝辈者，有何神力？”

“余可燃在大地上一切诸物。”

一九 他置一草于彼前曰:“烧此。”彼以全速趋向之。彼不能烧,因是彼竟返曰:“余未能认识此.——此精神为谁何?”

二〇 复次彼等告伐由(风神):“伐由——趣认识此,——此精神为谁何?”答曰:“如是。”

二一 彼趋向之,而他语之曰:“汝为谁?”曰:“余诚为伐由,余诚为麻塔利桑。”

二二 “若汝辈者,有何神力?”
“余可驱去大地上一切诸物。”

二三 他置一草于彼前曰:“去此。”彼以全速趋向之。彼不能去,因是彼竟返曰:“余未能认识此,——此精神为谁何?”

二四 复次彼等告因陀罗曰:“麻加王!趣认识此,——此精神为谁何?”答曰:“如是。”彼趋向之,他即避彼隐去。

二五 即在此地,彼遇一甚美妇人,名为乌磨,雪山之女,彼谓女曰:“此精神为谁?”

第四节

二六 女曰:“梵也。于梵之战胜,汝辈欢跃。”于是彼遂能知“他为梵”。

二七 故此诸天,即阿耆尼,伐由与因陀罗位他天之上,因其最近他也,因彼等及彼(谓因陀罗)先知“他为梵”也。

二八 故因陀罗遂在其他诸天之上,因其最接近他也,因其先知“他为梵”也。

* * * *

二九 关于他有此指示,——电光瞥现,使人瞬目,呼曰呀。

——此呀指天事。

三〇　至若指人事，——凡经过吾心者，因之人屡忆不忘。

——此义“即他也”。

三一　彼名塔得他伐那(欲望)，因他为欲望，他应受崇祀。如有人若是识他者，众生归依之。

* * * *

三二　“尊者告我以奥义。”

“奥义已宣示汝矣，吾辈实已告汝梵之奥义。”

三三　苦行、节欲、勤作为其基，吠陀为其肢，真实为其宅。

三四　人之若是知之(奥义)者，驱去苦恼。在最胜不死之天界，彼能建立。——噫！彼能建立。

唱徒集奥义书

(一之十二)

复次为诸犬之歌唱，——

巴克大必亚——即格拉伐马推亚——出学吠陀。

一白犬现于其前，围绕此犬，他犬集焉。言曰：“尊者趣以歌曲为我辈求食，吾等诚饥饿。”彼乃诏犬等：“明晨汝等其即会我于此地。”于是巴克大必亚——即格拉伐马推亚——守候视之，乃竟如僧人然。当彼等将唱巴须博瓦麻颂时，携手前进，故彼等亦如是前进，次彼等皆坐，而作第一次之发声。

彼等歌曰：“唵！吾辈趣食。唵！吾辈趣饮。唵！神伐龙那与世主及沙畏吹，其以食至。——噫！食神其以食至此。——呜呼！其以食至此。——唵！”

第三章　释迦同时诸外道

释迦牟尼出世之时大概在奥义书之末期，其时异说并出。婆罗门人宗祀吠陀，然上焉者则奥义书谈哲理，引进僧佉诸论；下焉者则崇魔术，演为秘咒之教。至若非吠陀之嫡派，则尤繁兴，佛教与耆那教是矣。其大师之有名者，尤指不胜屈，如祭言、如商谛礼、如施伟塔克图，则见于奥义书；如六师、如调达，则见于佛典；均为一时所重，彼时印土之学术骤昌，究其因缘，约有四焉：

盖印度雅利安人奠居已久，民力增涨，智识渐高。礼乐文化，待年遂兴。而其时贸易交通，见闻较广。公众辩难，流为风尚。或挟金以求议论，或行之大祭场中，或争执不决，至筑屋以居，俾可长久讨究。即帝王亦奖励甚殷。（见本生经离欲品等，而如巴利文那先比丘经有智者王者议论之说，智者以理屈，王者以力服，弥兰王则慨然取智者议论之法。）而持学说者往往足无定居，与求道者以无上方便。故教化普及，不易为婆罗门所专持，如佛陀尼犍子均出帝王阶级。奥义书中，婆罗门亦常低首承教于刹帝利种，当时普通民智之高，实新说盛起之原因一也。民智既高，吠陀诸神，以常留野蛮遗风，而失人民之仰望，是以建立梵天，黜多神教，而起万有一神之观念（晚期之黎俱吠陀及阿闼婆），甚至谓祭祀自可得福，福非神授（梵书），而于神之有无，亦三复致疑，信仰求福之念大消，而多由智慧以求解脱，原因二也。吠陀之世，重在祈福，故祭师权力特大，经时既久，僧侣滥行威权，神殿成贸易之场，祠祀作谋生之术（婆罗门教），纵欲乱纪，识者忧之。乃有努力（asrama）之设，苦行之

教，其意无非在严定清规，禁私欲，原因三也。有鬼之论，始于黎俱时代之前。自玄想渐多，益考虑死后真我之究意，而自轮回说兴，无常之惧骤盛。人生戚戚富贵，汲汲名利，奄忽物化，以何为宝？况宗教重不死，而印人尤喜寂静常在。然事与望违，如佛告比丘："世间无常，无有牢固，皆当离散，无常在者。心识所行，但为自欺，恩爱合会，其谁得久？天地须弥，尚有崩坏，况于人物，而欲长存？"（录东晋译般泥垣经）烦恼生死，悉为业果。无常之苦，根据轮回。所以大变黎俱乐生之风，持悲观之说，异计群兴，均以尽业缘、出轮回为鹄的，原因四也。

婆罗门教承吠陀之余绪，保守祭祀之法。奥义重学理研究，新创解脱之智。智之道虽已多门，如吠檀多及数论之先河等。其实当时发愿出世，广立智论者，婆罗门正统外尚大有人在。希腊有梅迦斯屯尼者，以西历纪元前三百零二年受命使月护王庭，归而著一书，内谓当时印土宗师，显分二派：一为婆罗门，一为沙门。其所谓沙门，类重苦行，敝衣乞食。有执巫医占卜之术者，大不似指佛陀信徒。惟据巴利最早经典，常以婆罗门沙门并称，而未明言沙门为释氏所有之专名。则沙门者，似为当时不属于婆罗门正统者共有之名号，其行为如林住，如巫占，虽不必有异于婆罗门僧人，然究不属于吠陀之宗绪。计此时最有名非婆罗门之学统，为佛教及耆那教。依今考证，婆罗门教或较盛于西方，其东则婆罗门之化较衰，而为佛教耆那教发展之域。当是时也，非婆罗门教哲人之知名者为六师（长阿含载阿阇世王曾就六师问沙门果，则六师应均为沙门）、为阿罗逻迦蓝、为郁陀迦摩罗子（佛尝问道于二人，据中阿含罗摩经，二师各为沙门团体之领袖），阇马力（为尼犍子之婿叛其岳父之耆那教而别立团体）及叛佛之调达（即提婆达多，义为天授。叛佛另立团体，至晋犹有存者，见佛国记）等。至于释迦牟尼则诸哲

中之特立者也。当时贵族出家求道，世人见之，不但不以为怪，且有尊礼之者（如中阿含箭毛经所述）。出家者夥，其中不无借行乞以谋自活，轶出常轨者，如末伽黎拘舍罗为六师之一，即邪命外道之首也。居舍卫城，馆于陶人妇家，持一杖乞食（故得末伽梨名），行诸种奇异苦行，至谓淫乐无害，精进无功。其初本师尼犍子，后以坏戒离去。耆那教人亦斥为妇女之奴隶，诡作奇说，动世人，以谋生活。故时人谓之邪命外道。由是等事，而各宗首领常聚众设戒，为有组织之教会。（梵曰僧伽，拘舍罗反对此项团结，与尼犍子徒辩论，斥其师聚党。可知僧伽之制，非当时出家者之常规。）其时教律最严者，为耆那教。

求道既成风尚，于是宗计繁兴，散见典籍（如佛教书及耆那教书）者不少。整理发明，谈佛教史者，应详搜讨。

一　凡沙门婆罗门，广博多闻，聪明智慧，常乐闲静，机辩精微，乃为世所尊重（见长阿含卷十四）。以是辩论之律渐兴，而离支难堕负之语随出（见杂阿含四八）。有散惹邪，毗罗梨子者，六师之一也，每于一事全无定见，如人捕鳝，不可捉摸（见巴利文本沙门果经）：

> 若汝问我，是否有他世，如我思其为有，我当如此说，但我不如此说。并且我不思其如此或如彼，且我不思其为不然。且我不非之。且我不说无有，或非无有他世。而若汝问我是否有化生。……是否善行恶行有结果。……是否如来死后有生。……“对于此各问我均如上答之。”

同时谓此事实，此事异，此事不异，此事非异，此在六十二见有四见（以下所陈六十二见俱依长阿含文）。耆那教（尼犍子）斥为不知主义（Ajnanavada），而立或然主义（Syadvada）（见下）。其邪命外道之拘舍罗，亦立三句，谓同一事可是，可非是，可亦是亦非是。

凡此者盖均辩论术之方式也。

二　世间诸论尤为繁兴。

甲、有谓世间常（六十二见之四），或谓世间半常半无常（六十二见之四）。言常住者，谓一切世界均是不变；言或常或不常者，如欲界变化而梵天常住云。

> 彼大梵者能自造作，无造彼者，尽知诸义，典千世界，于中自在，最为尊贵，能为变化，微妙第一，为众生父，常住不变，而彼梵化造我等，我等无常变易，不得久住（此段似奥义书，尊大梵为世主等思想）。

乙、论世间有限无限（有边无边六十二见之四）。

丙、论世间变化之原因。传说有三种（中阿含十三度经）：（一）宿作因论，谓一切世事皆由前定。如邪命外道拘舍罗，谓业报极强，无道解脱，一切运行均系必然，故其语阿阇世王曰："大王！无力无精进人，无力无方便，无因无缘众生染著，无因无缘众生清净，一切众生有命之类皆悉无力，不时自在，无有怨仇，定在数中。"（中文长阿含文，且谓此段系谓迦旃延语，惟证以巴利文及尼犍子经，此系拘舍罗语。今从之。）此所谓数，命运之谓。（二）尊祐论，崇自在天，一切运行均依神意，婆罗门书中散见此说。（三）无因无缘论（六十二见有二见），谓世事皆出偶然，如推此说必无果报，而似富兰迦叶（六师之一）之学。如言：

> 大王！人若自作，或教人作；人若残伤，人若罚，或教人罚；人若生苦害，或教人苦害；人若自悲伤，或使人悲伤；人若杀害众生，取非所与，擅入人居，结伴掠财、强盗、路劫、或作淫乱，或打诳语，关于此诸人无有罪恶。若用铁轮，刃利如剃刀，脔割世上众生，以为肉聚，此无罪恶果报，亦无罪恶之增加。人若于恒河南岸击杀，或教人残伤，若欺压，若使人欺压，此无

罪恶果报，亦无罪恶之增加。人若于恒河北岸施与，或使人施与，作祀献，或使作祀献，此无功德果报，亦无德之增加。（巴利文沙门果经）

此乃无因外道，似开顺世外道自然因说之先河。（上言尊祐无因二论亦见长阿含卷十七布吒婆罗经）此外亦有以世界事物变化之因归之神我者。由命（神我也，犹言灵魂。）有想生，由命有想灭（亦出上经），此则神我为因之说也。（此亦见于白骑奥义书，而上述第一说亦系该奥义书中所言之必然外道，第三说即彼书之或然外道。）

三　为自我或灵魂之研究。

甲、耆那教经言最著名之邪道有四：一为不知主义（已见前），一为戒律主义（专崇戒律）。一为有作主义，谓我实有，且能作能受；一为无作主义，谓我非有，不能作，不能受。谓我非有，佛亦持之。而耆那教经典另举有二说：第（一）说持我与身一。下自足底，上至发端，居于皮内为生命，即是自我，自我有生，当此身死，彼即不生。彼之时限与身躯同，命偕身尽。他人负之付诸烈火，当彼已为火烧，所存者黑如鸽之骨，而四负担者携其架床复归村中，故别于身之我实无，实不存在。（中略）。

趣杀，趣掘，趣屠烧，趣烹切破坏，生命尽于是，此外无世界。

第（二）说亦蔑视道德，卖人伤生，在所不禁。惟言身乃地水火风空聚成，五大散灭，生命亦尽，此等说颇似阿夷多翅舍钦婆罗（六师之一，见长阿含卷十八）之言：

受四大人取命终者，地大还归地，水还归水，火还归火，风还归风，皆悉败坏，诸根归空。若人死时床舁举身置于冢间，火烧其骨如鸽色，或变为灰土，若愚若智，取命终者，皆悉坏败，为断灭法。

凡此宗派，顺世外道之先河，（顺世后有二派：一说身与我一，一说

身与我异，惟均谓四大有灭我亦随死）断见（六十二见有七见）之极则也。

此外亦有持我与身异者，如耆那教立命句义，命者灵魂，与物质对立。而六师中之迦旃延谓身乃由七积聚而成，命亦为其中之一。其言曰：

> 大王！下说七类非所作，亦非使所作，非创生，亦非使创生，乃是无生，安住如山，坚立如柱（伊师迦）不动，无有转变，互不相触，无补于乐，或苦或乐。何等为七？谓地水火风苦乐及命为七。此七类非所作，非创生，亦非使创生，乃是无生，安住如山，坚立如柱（伊师迦）不动，无有转变，互不相触，无补于乐，或苦或乐，或无教杀人者，亦无杀人者，听者或说者，知者或释者。设有人以利刀斫士夫首为二，无人因此害世间生命，盖利刀不过游转于七类中间耳。（巴利文沙门果经）

乙、何为我之本体，亦当时聚讼之点，要不外即蕴离蕴二大纲。如布吒婆楼（见长阿含十七）与佛争辩何等是我，而陈多说：（一）谓色身四大、六入、父母生育乳哺长成，衣服庄严无常磨灭法，此等色身是我。（二）谓欲界天是我。（三）谓空处是我，乃至说识处不用处有想无想处无色，天是我。而六十二见有谓我是有想之十六见（谓我是有色有想乃至我是无量想等）、无想之八见（我是有色无想至我是非有边无边无想）、非想非非想之八见（自有色非有非无想至非有非无边非有非无想），虽不必持诸见者均有其人（邪命外道言我为有想有色。尼犍子言我为有想而无色），而当时探索自我之原质可知其亟也。

四 各宗虽俱信轮回之说，而其解释各异。

甲、轮回之期限　有谓无尽，得智慧，作苦行，可使中断，尼犍子及佛说是矣；有谓身与我是一，故身死我灭，轮回既无，期限更可

不论，阿夷多（六师之一）等是矣；有谓轮回甚久（如邪命外道说），业须待其自然成熟，绝不能以智慧苦行断灭，轮回之期为八百四十万大劫，每一大劫为三十万沙拉，而每一沙拉之计法如下：

> 恒河长五百由旬，宽半由旬，深五十陀那，今有十三万七千一百五十七恒河，而令移去其中之沙，每百年一粒，直至沙尽时则为一沙拉（每由旬约当四英里半，每陀那约当六英尺）。

乙、轮回之程径奥义书有谓善人死后循祖先之道，以至月宫享福受乐，至其善业尽，后生人间。恶人反之，须入地狱受苦。而得大梵上智者，解脱轮回，不生不死，是曰天之道。而沙门婆罗门亦设天堂地狱之说，其神话之复杂，即览佛典所载，亦当惊印土此类信仰之完备也。

丙、轮回之身　如尼犍子谓轮回为有色物，业报是矣。如奥义书则轮回者为无色物，因彼执我是无色也。使数论为佛时学说，则谓神我无缚无脱，轮回别有细身。佛教既主无我，故无实物轮回，不堕断见，实深微妙也。

五　请言解脱，解脱之说，种类繁多，各宗互异。或谓及时行乐，五欲自恣，此是我得现在涅槃。此六师阿夷多等之说，而后时之顺世外道也；或谓去欲恶不善法有觉有观离生喜乐观入初禅，即是解脱。或谓灭觉灭观内主，一心无觉无观定生喜乐谓入二禅，即是解脱。除念舍喜住乐护念一身自知身乐谓入三禅，即是解脱。或乐灭苦灭先除忧苦不苦不乐护念清净谓入四禅，即是解脱。（上六十二见中之现在涅槃四见。文悉依长阿含。）或修无有处定，即是涅槃，则阿罗逻之说也。或修非想非非想定即是解脱，则郁陀迦之说也。当时或依瑜伽解脱成为风尚，佛重智慧亦主治心。大林奥义书（四之四）曰：如人知神我而悟我即彼（指神我即大梵），尚有何欲

爱令彼囿于身。此即诠瑜伽义。瑜伽义在相应，明梵即我之秘可得自瑜伽也。夫离欲（瑜伽义亦作相离）静寂，专在治心。瑜伽之学也。毁形残生者在治身，苦行之说也。自其上者言之，则治身即可治心，瑜伽即苦行之一。等而下之，则苦行偏于外仪，乃戒之事，为禅之外行。瑜伽精于内观，乃定之事，乃智之基本。苦行者去欲受戒，其事已足，而沙门婆罗门乃有竞骛新奇，意在骇俗，食他信施以谋生活者（邪命外道其最著者也）。如佛典云：

常执须发，或举手立，不在床坐，或复蹲坐，以之为业。或复坐卧于荆棘之上，或边椽坐卧，或坐卧灰上。或牛屎涂地，于其中坐卧。或翘一足，随日而转。盛夏之日，五热炙身。或食菜，或食稗子，或食舍楼枷，或食糟，或食油滓，或食牛粪。或日事三火，或于冬节冻冰衬体。有如是等无量苦身法。（出杂阿含）

佛经又曰：

离服倮形，以手自障蔽。不受夜食，不受杅食，不受两臂中间食，不受两刀中间食，不受两杅中间食，不受共食家食，不受怀妊家食。狗在中前不食其食。不受有蝇家食，不受请食，他言先识则不受其食。不食鱼，不食肉，不饮酒，不两器食。一餐一咽，至七餐止。受人益食不过七益。或一日一食，或二日、三日、四日、五日、六日、七日一食。（上段证之巴利文中阿含三六，似邪命外道行。）或复食果，或复食莠。或食饭汁，或食麻米，或食䅟稻。或食牛粪，或食鹿粪。或食树根枝叶花实，或食自落果。或被衣，或被莎衣，或衣树衣，或草苫身，或衣鹿衣。或留发，或被毛编，或著冢间衣。或有常举手者。或不坐床席，或有常蹲者。或有剃发留髭须者。或有卧荆棘上者，或有卧果蓏上者，或有裸形卧牛粪上者。或一日三浴，

或一夜三浴，以无数苦，苦役此身。

是皆释迦之所不许。盖"彼戒不具足，见不具足。不能勤修，亦不广普。"（上均见长阿含卷十六）欺世盗名之徒也。

智慧解脱，各宗多尚之。吠陀时代，解脱之方不在智而在法，法者祭祀。然自吠陀神衰，婆罗门哲人侧重奥义，知秘旨者乃得解脱。故其后正统六论（吠檀多、弥曼差、数论、瑜伽、胜论、正理论）莫不以智慧为主。沙门外道辩论反复，各立异说。即瑜伽修行莫不目的在得真谛。而佛家驱斥邪见，重一切智，得最正觉乃得成佛。西方哲学多因知识以求知识，因真理以求真理（Knowledge for Knowledges Sake）。印度人士，则以智慧觉迷妄，因解脱而求智慧，故印度之哲学，均宗教也。

解脱者，出轮回超生死之谓。无论以苦行烧除（苦行字义为烧），或以智慧独存，要在停止业力，使之无用不生。然邪命外道则唱自然解脱之说，谓命运前定，业力极强，中途不可使止，作善作恶均无效用。拘舍罗曰：

> 大王，无因无缘，令有情杂染。非因非缘而有情杂染。无因无缘，令有情清净。非因非缘而有情清净。无有自作，无他人作，无人可作。无力，无精进，无人力，无人势。一切有情，一切众生，一切活者，一切命者，无权，无力，无精进。定合其自有性，而变于六胜生，受诸苦乐。有十四亿六万六百生门，有五百种业，五业，三业，一业，半业。六十二行迹，六十二中劫，六胜生类，八大士地，四千九百种活命，四千九百种出家，四千九百种龙家，二千种根，三千地狱，三十六尘界，七有想藏，七离繋藏，七天，七人，七毕舍遮，七池，七波秋他，七百小波秋他，七险，七百小险，七梦，七百小梦，——于如是处，经八百四十万大劫，若愚若智，往来流转，乃决定作苦边际。此中

不“可作此言”曰：以戒以行以苦行以净住，我将使业未熟者熟，已熟者触己却便变吐，以如是斛量苦乐，于轮回中，不可变换，无可增减，无可多少，如掷缕丸，缕尽便住，如是若愚若智，流转轮回，乃能作苦尽边际。（译巴利文沙门果经）

邪命外道与顺世外道（六师中富兰迦叶及阿夷多翅舍钦婆罗类此），虽均蔑视道德，而一则业报极强，时尽乃脱，故虽业礼义亦可谓无恶果；一则身死命随，无轮回，无业报，故称淫乐为涅槃。二者结论虽同，而立旨实异也。

附录

六师学说

六师外道见引于大小乘佛经中者极多。兹篇所引学说，仅为佚文六段，此外其说散见于他者颇少，此佚文六段之题目如下：

一　恒河祭祀杀人无功罪　巴利文中部沙门果谓为富兰那所说。（文已见本章）

二　掷缕丸　巴利经谓为拘舍罗说。（文已见本章，详释见下章）

三　四大　巴利经谓为阿耆多说。（文已见本章）

四　七类　巴利经谓为迦旃延说。（文已见本章）

五　捕鳝　巴利经谓为删阇夜说。（文已见本章）其言不著边际，不可捉摸、如捕鳝，故有此名也。

六　四自制　巴利经谓为尼犍陀之说。其文曰：大王，尼犍陀制行四自制。何者为四？彼自制于诸水，自制于诸恶，一切彼悉涤尽，且欢乐于恶之受制，此为

四自制。尼犍陀行此四自制，尼犍陀遂心已达到，心已制服，心已立定。

此中制于诸水，盖指彼教不饮冷水之戒律。如中阿含优婆离经，有尼犍饮汤断冷水之言（其餘散见四阿含者颇多）。

此六段佚文散见中文佛典中者虽文大同小异，而说此各段之人，则不但与巴利原文多不同，且亦各自互异。现今欲考定何段为何师学说，颇为困难。说者谓此六师或原属同派，故各说均可纳于他人之口，如尼犍陀原与拘舍罗本属同宗，可证也。

顺世外道学说

顺世外道者，不悉始于何时。其教为沙门及婆罗门所同诟病，彼最不信智慧，蔑视神权，力持死后无我，而举一切归之自然，遂以纵欲为解脱之正道也。

顺世原音路哥夜多，在早期阿含经中，此字指典籍之一部。如究罗檀头经有曰：此婆罗门异学三部（指三吠陀）讽颂通利，种种经书，尽能分别。世典幽微，靡不综练，此世典者，即路哥夜多。夫既为婆罗门所综练，则非彼等所弃之顺世外道可知。顾在阿含经中，路哥夜多虽不指顺世，而其学说则已有六师之富兰那、拘舍罗开其端。且在白骑奥义书中，已有自然因外道之名，则此类学说，发源固甚早也。

顺世之徒又名迦伐卡。相传迦伐卡为此派之创者，故其徒党因之得名。其根本经典为梵主（神名）所撰，今已佚。印人马达伐作摄一切见集曾引之，彼集于第一章中略述，似非早期顺世学说，但述彼外道较他处为详。

顺世外道仅信现量，而非比量譬喻量等，并反对吠陀之圣言

量，因此而主自然因说。凡宇宙事物，均自然而生，自然而灭，非由天神（指自在天等），非由自性（如数论说），实为无因主义。故大毗婆沙一九九引无因论者曰：

现见孔雀鸾凤鸡等，山石草木花果刺等，色形差别，皆不由因，自然而有。彼作是说："谁铦诸刺？谁画禽兽？谁积山原？谁凿涧谷？谁复雕镂？草木花木，如是一切，皆不由因。于造世间，无自在者。"由斯便执我及世间皆无因生，自然而有。

隋译本行集经王使往还品云：佛言，故先典中有如是语，棘针头尖是谁磨造？鸟兽色杂是谁画之？而金七十论引其说曰（锡兰觉音长阿含释亦引一段意与此同）：

能生鹅白色，鹦鹉生绿色，孔雀生杂色，我亦从此生。

此中我者指自我，谓生命亦自然而生。盖彼宗谓人之灵魂智力附于身体，身体合四大（地水火风）而成，我亦随之自然而起。如槽之出酒，本非二事。人若命终，四大分散，神我即灭，此言身与我一，所谓堵塔迦伐卡派（Dhurtta carvaka）。爰有派别，主身与我异。惟亦执命终身坏，身坏神即随灭，此名苏师尸塔迦伐卡派（Susiksita carvaka）。故顺世外道者，断见之极也。

此派既执断灭，故谓善恶均无报应，而倡言于此世间，宜取目前之欢乐。黜信仰，蔑道德，满足肉欲为人生终的。兹取其梵主所作经一段，以殿斯篇。

无天上，无究竟解脱，无灵魂在他世界。且四阶级诸教会等之行为，不生何等真果。火祀三明苦行者之三杖涂自身以灰，均自然为乏知识勇气所设之生路。若兽被杀于吉约退须托麻礼仪而可以生天上，然则祭者胡不竟献其生父耶？如信仰可使死者餍足，则如世间行旅之初发，是可不用为路中备粮

粮。如在天者可以此世之供献信仰而餍足，则胡不于屋下给此食与立于屋上者？当生命尚在，任人欢乐，人其以肉糜为活，虽至负债亦可。当身体之变灰胡能复返？若离此身者赴他世，则彼甚恋爱亲友者胡为不归？故婆罗门所设之死祀，均谋生活之具，实无何处有果报也！吠陀之三著者，乃妄人也，鄙夫也，魔鬼也。智者之有名咒言，马祀对于王后之秽礼均妄人所发明，诸种赠僧之物亦复如是，夫夜出饿鬼固亦如是求得肉食也。

第四章　耆那教与邪命外道

沙门外道在释迦出世之时虽极盛，然诸教恒流行不久，典籍早佚。学说散见他宗之书者，亦为断简残篇，且他宗引用时，恒益以门户之见，未可即据为定论。惟耆那教犹存印土，经典俱在。邪命外道则因与耆那有关系，其学说散见者较多，兹取其要，陈述如左。

一　耆那教

耆那教徒，承祖大雄。大雄（生于西历纪元前五百四十年，死于四百六十八年）姓若提，名增胜。父属王族，与摩迦陀王有戚谊。本生奇迹，或人，或兽，或为天帝，或为梵僧。及至降生若提王族，母梦白象（共有十四梦），瑞应最多。年三十，弃富贵出家求道，游行乞食，亘十三年，婆罗树下，得独存智，尊号大雄，或称胜者，其教因名耆那（义为胜者），离系出世。其徒因名尼犍子，并以其姓为若提，佛典中遂名大雄为尼犍陀若提子（译为离系亲子），为六师之一。布教立规，多众归依。年七十二始入涅槃，超生死海。大雄之前，有祖二十三（如释迦之前有七佛），而大雄之师为勃斯伐，立四大戒：不杀，不诳，不盗，不有私财（大雄加第五戒：不淫）。令其徒著二衣（一里衣，一外衣，大雄则尚裸体）。据耆那教经中载大雄之徒与勃斯伐之徒辩论二师之异同（见东方圣书四十五册之一一九页以下），则勃斯伐者似实有其人，而大雄非即耆那教之祖（据彼教书谓其初祖名勒沙勃）。大雄于未成道以前与拘舍罗于王舍城附

近共修极端苦行者六年，然拘舍罗后自立团体，世称之为邪命外道焉。而大雄之婿阇用力，亦因教理上之争辩，离耆那教而独立，是为第一次之分裂。及至大雄死后约六百年而有第八次之大分裂（西历纪元后八三年）。爰分为白衣、天衣二宗。白衣者衣白衣，天衣者以天为衣（即裸体），各有经典。天衣派尤重苦行，以拥座著衣者及妇女均不得解脱。而二派教理之区别，则实琐屑无所谓矣。

耆那教乞食剃发（或披发），游行人间，于雨季则恒居住说教（如佛教之夏坐），最忌杀生。因之必携帚以行（天衣派则携孔雀毛或牛尾），扫除道路，防生命为所践踏，其防范杀生之周密，大概类此。依耆那教理言之，天神人类均入轮回，苦行智慧乃解脱之道。故崇拜诸天，实无意义。惟自其教广布印土以后，受神教之影响，而说者谓其第二十二祖与韦纽天为亲戚，故耆那教渐有神之崇拜。而其寺宇之壮丽，亦至有名。中古以来，彼教虽经回教徒摧残，在印势力尚盛，据近年（一九〇一）调查，其信徒犹有千余万也。

奥义书立言世界之体是常，故其本体为梵为我，梵我常之极。推其言故世间现象是变，亦应是幻。耆那则谓立说不可趋一端，譬彼金瓶为极微所成，故自极微言瓶则为实非虚；自全瓶言，瓶则可变，亦谓为幻。又瓶可同时为实为非实（实之梵音陀罗骠，胜宗句义之一）。自地大言之，瓶则为极微所成；自水大言之，则非极微所成（金盖为地大极微所成，依彼教地水均属实句义）；自地变成金言之，则瓶为地大所成；自地变成石言之，则瓶非地大所成。世间事物经生住灭，物性（物谓物质，性谓性相）变化不可拘执，故耆那执不一边主义。（彼教常分三句义，一实，二德，三变。或又分二句义，一实，二变。）

物非单纯，各具多方面，依此言则谛，依彼言或妄，故大雄之徒又立二道七分之说，二道七分之说者何？二道者，一物自其本体言

之，则为实道；自其名相言之，则为变道。实道有三，变道有四，兹姑不详。七分者属或然主义，言事物均可自七方面说，如（一）瓶是实；（二）瓶非实；（三）瓶亦实亦非实；（四）瓶不可说；（五）瓶实亦不可说；（六）瓶非实亦不可说；（七）瓶亦实亦非实亦不可说。盖一切诸句俱可成立，说者须了然于其所依据，而定执一边者，则必误也（故百论疏三有若提子立非有非无宗之言）。

耆那与数论均系二元，物质是常，诸我亦常，两相对立。如是有六句义：谓命（即我之谓义如灵魂）、法、非法、时空四大。或有七句义：谓命、无命（此有四谓空法非法及补特迦罗）、漏、缚、戒、灭、解脱。此中命与四大最为重要，盖人之精灵，降生四大中，缚于业，迷于漏，遂有时间空间之限，有善恶诸行。解脱之方在戒律（苦行属此），而解脱之旨在灭苦也。

一切事物，或有生命，或无生命，二者为绝对差别。身体绝非生命之本源（如顺世外道所说），生命亦非身体之本质。人之所以有知有作，以其有命。命为作者知者受者。命有二种，一轮回命，囿于生死，不断相续；一解脱命，脱去躯壳，直入涅槃。命如已解脱，清净独存，则有无边见，无边智，无边喜，无边能。然从无始来，生命缚于业缘，其能力清净，均有边限。命之数无限，非遍满亦非极微，惟随身大小，充遍各部，如橐籥风，随量舒卷；如炬在室，随量充照。因耆那教最戒杀生，故知命之所在至为必要。命随根数而分六种：有一根（皮）者如植物，有二根（皮舌）者如虫，有三根（皮舌鼻）者如蚁，有四根（皮舌鼻眼）者如蜂，诸兽则有五根（皮舌鼻眼耳），而人天及魔等并有心根（内根）。凡有心根者，属有想类，余则无想（心者谓末那）。四大极微，均有生命（名为地命等）。此诸生命，生死轮回于诸大中。此诸命身，或粗或细，细者不可见。最下之生命，仅具一根，是为植物。植物有一命者恒粗，而一植物中，每

有无限生命者,则细不可见(此诸植物极细命身名尼哥达),其中生命共同消化,至为痛苦。世界全充满以此种生物。若世有一命已解脱,则此中一命脱离,入世轮回,以补解脱者之缺。(即使全世界有情均已解脱,即尼哥达最小之一部,亦堪补其所缺。)

补特迦罗者,非命句义之一也,译谓物质(非犊子部之补特迦罗为个人为个性)。补特迦罗为极微所成,极微是常,且无方分,体极邻虚,是曰极微。有触、有味、有香、有色。极微有四种,地水火空(气)是也。物有二种:粗如器,细如业(业是有色)。各极粗物,极微所成。排置不同,故物各异。人之精灵(命)本来清净,因有作业,而补特迦罗之细质,转变为业。输注于命,此之谓漏。因命有情感,遂缚于业,其影响于生物之道有八,故业分八类。此诸业类,细质结为业身,附着于命,相偕轮转。若业已生果,则即脱离。吾人一切行为,均由业定,智愚贤鲁,亦由业缘。业者本生所作,将来必报,非由神力(简自在天外道等),非祭祀所能坏(简婆罗门教)。业非无碍,无碍之物,不能生物,亦不生害,有如虚空,故业是有碍,而为补特迦罗也。命因贪著而为业附,依业之性质而转生诸趣,譬如衣被油渍,易为尘据。衣喻命,油如贪爱,而尘则补特迦罗也。

八业者何?凡遮盖本有智慧者,名为智盖,遮盖正见者名曰见盖,凡生苦乐者曰受业,凡遮蔽正信者曰痴。业又有四种,决定个人境性,曰寿业(定寿长短),曰名业(定性质),曰种业(定种姓国籍等),曰遮业(定命之性力)。依耆那教,业之种类,分析极繁,兹不能详。惟诸业总合,则生特殊颜色,于是而分为六胜生类(又名为黎舍),黑青灰黄红白是也。(邪命外道,亦分有黑青红黄白及最白六种。)六者定人之德性,后三属善,前三俱恶。白者命已解脱,最恶之命,则为黑(诸色均不可以肉眼见)。

耆那教最重业力，谓一切事物，悉凭因果业报。故维摩经注曰：其人起见，谓罪福苦乐尽由前世，要当必偿，今虽行道（此必系指常人之道，非尼犍子之道），不能中断。（参看百论疏三）

法句义者，无味、无触、无嗅、无声、无色，充遍世间，为动之源。如水之与鱼，虽不能助鱼行动，而鱼之行动须水依据。非法句义为静之原，命与物质，静止不动，乃由非法。空（空间）句义者，充遍此世（人天等所居）与非世（已解脱之命所在），绝非空无，实为细质。时（时间）句义亦然。如法为动源，非法为静源，有空故物可占方位地段，有时故物可有新性质之取得。时本不变，然可分为年月日等。于耆那原文，时间谓迦罗，而年月日等时则曰沙马牙。依彼教言宇宙无始终，世间乃苦乐场所，大分三部，一天所居，一人所居，一地狱。世间之外无法，但仅有空，包绕此世，有空大三层，命若解脱，则直出此世，静寂（法乃动之源。彼世无法，故静寂）独存。

解脱之方，总曰三宝：正智正信正行是也，正智者明耆那诸谛，而不落于一边，有正智者，乃有正信；正信者信耆那教理及经典；解脱之因，首在正行。行在戒律，发五大愿，一不杀，二不诳，三不盗，四不淫，五不有私财。每愿皆有严格之解释。如不杀生者，凡五根（兽）四根（蜂）三根（蚁）二根（虫）一根（植物）之生命等，均不应食。不饮冷水，以其中多有生命故（参看婆沙一四二卷）。严立罚条，意业口业，均在罚中，而以行业为最重。（释迦则重意业，余二次之，因此曾与尼犍子辩，见中阿含优婆离经。）凡诸戒律实即苦行。苦行禁制人欲，在灭业因，令生智慧，得以独存。尼犍陀之教，苦行外道也。中阿含尼乾（即尼犍子之别译）经曰：

诸尼乾等如是见，如是说，谓人所受，皆因本作（谓以前本来所作业）。若其故业，因苦行灭，不造新者，则诸业尽。诸业

尽已，则得苦尽。得苦尽已，则得苦边。

而杂阿含第二十一亦称尼犍子之徒曰：

我师尼犍子灭炽然法，清净超出，为诸弟子说如是道。宿命之业，行苦行故，悉能吐之，苦行或内或外，内者忏悔禅观，禅观者治心之法，心能定止，则业质之除灭易，禅观有修无常观，修无依（无助）观，修不净观，修漏观，修守法观，修世观，修菩提观。外者残身，重参戒，或渐食，或一日不食，或二日不食，乃至多日不食，最上者不食自杀。解脱之旨在离诸苦，故命既解脱，必达至乐，为无限智，无限见（参见长阿含沙门果经尼犍陀语）。常人正智为业所蔽，离系成道，业已烧尽（苦行原字之义为烧），得无餘智，同时遍照，净寂长存，成阿罗汉。

佛陀尼犍，行迹各殊，理论径庭，然亦不乏相同之教，如重智慧，信轮回均是，而以非吠陀祭祀为最著。耆那教经有曰：

缚牺牲，（备祭祀）诸吠陀祭祀，皆罪恶之因，均不能令罪人解脱，盖其业力尤甚大也。人不因剃头即为沙门，不因唵字真言即为婆罗门，不因林住即为牟尼，不因着草衣即为苦行者。

人能心定即为沙门，人能清净（不淫）即为婆罗门，因其智慧而称牟尼，因其坚苦而称为苦行者。

尼犍陀深重业报，不信神权，故谓天亦轮转，而世间之创始，则由五因（一时，二自然，三必然，四业，五欲行），非自在天（如基督教之所谓上帝）之力也。

耆那教与胜宗虽时间有先后，且胜论系婆罗门所认为正统学说之一派，然其学说多相合：（一）二者皆信有我，且持我直接受行动感情之影响。（二）二宗均主因中无果。（三）均持积聚说，皆立极微。（四）均以实与德对立。较之数论吠檀多等，耆那教与胜宗

实最相近。然其中有无传承关系，史无确证，不可妄定。（耆那教人有言，胜宗为彼教之支派者，惟二宗正宗外道之别，泾渭昭然，似不可混谈。）

二 邪命外道

耆那经典，常称有所谓阿什斐迦者，并言拘舍罗末迦黎子，与大雄并时行化，为阿什斐迦之领袖。佛经亦间道及阿什斐迦（增一部五之二七六页），而拘舍罗与大雄（尼犍陀）亦同列入六师中，其学说见于寂志果（沙门果）经者，亦与阿什斐迦说相同。（阿什斐迦一字，中译邪命，说者谓原意盖斥其借行道以谋生以自活其生命也。）

拘舍罗之父竹杖乞食，名末迦黎，生子于牛栏，因名之曰拘舍罗。拘舍罗壮年亦效其父之所为，乞食游行，偶遇大雄，强为其徒。然因拘舍罗之欺诈，竟至绝交。拘舍罗遂别立僧迦，称曰阿什斐迦，栖止于舍卫城一陶人妇家。十六年后，大雄偶至其地，闻拘舍罗之声望，愤而暴露其奸，遂相争斗。拘舍罗及其徒大败，为众所弃，遂荒淫无度，六月而死。又十六年而大雄入涅槃。（上多据耆那经所载）据耆那教经及佛典，大雄及拘舍罗意见多同，行为亦相似。拘舍罗间立异说，其主张究若何，未可详考。惟于佛陀尼犍书中散见，经西人韩莱搜译，粗得其凡。

拘舍罗乃一坚持命运论者，如耆那教经谓拘舍罗曾曰：

无人力，无作，无力，无精进，无人势，一切不变，均系前定。

而佛经亦言拘舍罗曰：

无因无缘，令有情杂染。非因非缘而有情杂染。无因无

缘，令有情清净。非因非缘而有情清净。无有自作，无他人作，无人可作。无力，无精进，无人力，无人势。一切有情，一切众生，一切活者，一切命者，无权，无力，无精进。定合其自有性，而变于六胜生，受诸苦乐。……以如是斛量苦乐，于轮回中，不可变换，无可增减，无可多少，如掷缕丸，缕尽便住。如是若愚若智，流转轮回，乃能作苦尽边际。

拘舍罗既力主一切前定，因否认道德，其行事遂亦荡检逾闲。释迦常斥其教不清净（中部一之五一四页），彼师为恶人（增一部一之二八六页），而大雄亦常谓其为妇人之奴隶，肆行淫乱。

前定主义，为拘舍罗根本教义。一切有情均须经固定之程序时间，乃能作苦尽边际。（邪命外道实主常见。俱舍论并谓邪命执极微常无生灭，俱舍光记卷七十言此邪命乃胜论师，恐非是。）如耆那经引拘舍罗语：

我如是见——凡已完成未完成或将完成者，须经八百四十万大劫。于此期中，均须依次转生，七次为天上神，七次世间入无想胎，七次世间入有想胎，而终须七次再生于不同之身体而于此轮回除尽五业三业半业之效用，各依十万六万六百之比例——如此乃达完成。

而长阿含沙门果经亦谓拘舍罗曰：

有十四亿生门，又六万生门，又六百生门。有五百种业，五业，三业，一业，半业。六十二行迹，六十二中劫，六胜生类，八大土地，四千九百种活命，四千九百种出家，四千九百种龙家，二千种根，三千地狱，三十六尘界，七有想藏，七无想藏，七离系藏，七天，七人，七毕舍遮，七池，七波秋他，七百小波秋他，七险，七百小险，七梦，七百小梦，——于如是处，经八百四十万大劫，苦愚若智，往来流转，乃决定能作苦边际。（大毗婆

沙一九八载此文与此异且谓为阿夷多说）

此中十四亿生门者，生门如佛法中所谓胎卵湿化。此诸生门一切有情,共须尽受，不增不灭。五业者或谓举下屈伸行，或谓语手足大小门。三业即语身意。一业指语业。半业指意业。（另有多说，详婆沙）八大土地者，如佛法中四静虑四无色具功德处，彼道亦说有八梵胜处,名八大土地。活命者(即阿什法),指谋生之职业。尘界者,如佛说之随眠,有三十六,为一切杂染依处。有想藏者,谓有想定。（韩莱谓藏者入胎有想藏为有想所生即人类)无想藏，谓无想定。离系藏者,谓于诸定加行应离诸系,摄心修习。七天七人七毕舍遮,彼说有情于天人及毕舍遮处七返往还,方得解脱。池者世间灭罪泉池。险者坑谷山岩河岸诸舍命灭罪险处。七梦七百梦者,彼说有情生处差别,大梦有一,小梦七百,所更所见,各各不同,一一有情,皆具经历。大判者,前章已说。（上据大毗婆沙,有无可考者阙之)六胜生类之说与耆那之教大同。据大毗婆沙曰：

> 六胜生类者，满迦叶波外道(即六师之富兰那迦叶)。施设六胜生类,谓黑、青、黄、赤、白、极白生类差别。黑胜生类,谓杂秽业者即屠脍等。青胜生类,谓餘在家活命。黄胜生类,谓餘出家活命。赤胜生类,谓沙门释子。白胜生类,谓诸离系。极白胜生类，谓难陀伐蹉(拘舍罗之党徒)，末塞羯利瞿赊利子(即末迦黎拘舍罗子音之转)等。

锡兰觉音释沙门果经,谓六胜生类者，黑指屠脍等(与上同)，青指比丘释子,赤指离系,黄指在家裸体乞食者,白指邪命,极白指邪命领袖，谓难陀伐蹉及克沙删克蹉与拘舍罗等。大毗婆沙所说与此虽不同,然俱列拘舍罗于极白生类,则此说之属于拘舍罗学说或可信也。（婆沙谓六胜生类为富兰那迦叶之说,则或迦叶亦拘舍罗之党乎？）

据耆那典籍，拘舍罗为三昧者。三昧者，如尼犍陀之或然主义，谓如是，非是，及亦是亦非是。例如有情可分三类：一已解脱者，二缚著者，三既非实缚者亦非实解脱。解脱须经八百四十万大劫，拘舍罗自以为属于此类，而大雄等则指为属第三类。盖彼等虽舍此世间，然实骄慢，不能解脱。（三类之说拘舍罗似谓之活命论，又彼言有四千九百种活命，活命者原字为阿什法。阿什斐迦一字，或由此得名。）

拘舍罗又持于有情将解脱以前，须借体再生者七次。又有八最终之说，即最终歌，最终饮，最终舞，最终淫，最终暴雨，最终象，最终争战，最终论师。（指拘舍罗）又有四可饮四不可饮之说。凡此诸说均支离无谓，耆那教谓彼师等说此以饰其奸焉。

> 拘舍罗亦事苦行眩流俗。巴利中部三十六载拘舍罗、难陀伐蹉、克沙删克蹉之行事曰：离服裸形，舐手而食。（按大雄与拘舍罗俱守不有私财之戒，拘舍罗以为钵亦私财，因合掌就食，大雄则否。）不食唤来食，候食不食，送来不食，先备不食，不受请食，不食孰食，不受锅食，不受门间食，不受薪间食，不受差食，不受夫妇二人中间食，不受孕妇食，不受乳妇食，不受曾共男淫之妇食，不受歉食，狗在中前不食其食。不受蝇家食，不食鱼，不食肉，不饮酒，不食麦粥。或有乞食一家，受食量一握者，或乞食二握者，或乞食七家受七握者。受人益食，一次二次或乃七次，或一日食，或二日食，或仅七日一食，乃至半月一食。

拘舍罗一杖乞食，裸体苦行，然仅借此以自活。其德荒淫，为识者所共认。说者谓大雄初仅立四戒（系承其师之说），后因拘舍罗纵欲，止于陶人妇家，遂加不淫为第五戒。大雄与拘舍罗之争辩分裂，盖以戒律之遵行为主因也。

拘舍罗死后，其教团命运不可考见，惟至阿育王时代阿什斐迦之名三见于石刻，其二刻于石窟中。其一文曰：

善见王（阿育王之尊号）即位十三年，赠此窟与阿什斐迦。

其一则刻于柱上，为其即位后二十八年所立。

朕已饬理教专吏，敬视僧伽（即佛教徒）之事，并及婆罗门、阿什斐迦、尼犍陀，实及其他出家诸宗。

此后西历纪元后第六世纪及第九第十第十三世纪，阿什斐迦亦间见于记载。惟通常谓此邪命之徒即天衣宗（耆那教二宗之一），而考证二者之行事（如裸体一杖等），亦多相同。意者当大雄与拘舍罗友善之时，大雄之徒称尼犍陀，拘舍罗之徒号邪命。其后拘舍罗离去独立，邪命之徒或未全随之去，而仍以耆那为宗主。其后转为天衣宗，全教因之大分裂。而拘舍罗之教在其死后，或即衰微也。

第五章　佛教之发展

前此所言，吠陀梵书虽为印度传统之正宗，尼犍若提虽有悠久之历史，然其声教之广大，盖均未有佛陀之教若也。佛教虽非印土之正教，而实足以代表印度之精神，虽在印土大陆灭绝，而其信徒犹遍布于东亚。若非其人其教真有过人之处，曷克臻此。

佛陀本释种，名悉达多，族姓为乔达摩（传为净饭王太子），生于迦毗罗卫。出世八十载而涅槃，约与尼犍子拘舍罗同时。惟涅槃果在何年，则殊难考。泰西论著，断为西历纪元前四八〇至四九〇年之间，其最确证据有二：一为我国所传纪元后四八九年之众圣点记，依点记九七五上溯，则得纪元前四百八十六年。一依希腊所传月护之年代及锡兰大史及岛史二书所言，盖据希腊记载，证月护即位之年为纪元前三二一年，而其孙阿育王约于其后五十六年灌顶。据锡兰之书，则阿育灌顶之年，在佛大涅槃二百一十八年之后，故证涅槃之岁为纪元前四八三，即周敬王之三十七年。上溯八十年，则佛生于纪元前五六三，即周灵王九年也。

如佛生于周灵王九年，则实长于孔子十二岁。生二十九年而出家（纪元前五三四），又十六年而成道（五二八），行化于恒河流域（在其上游）者，又四十五年。佛未成道以前，初学于阿罗逻迦兰及郁陀迦罗摩子二仙人，历诸苦，降群魔，卒发明前人所未闻知之中道。有受其化者为憍陈如等五人。弟子之著名者为舍利弗、目犍连、迦叶、优婆离、阿难等。佛出家为沙门，故常受婆罗门之轻视，而与六师亦争辩甚烈。有从弟提婆达多者，初为信徒，后不慊于佛

教之和易，叛教独立，佛弟子一时颇受诱惑。其徒党至我国晋时，沙门法显游履印土，见其犹有存者，唐时玄奘亦见其寺庙。

释迦牟尼(此译能仁，与佛陀、世尊、如来等均为尊号)之教，在其生时仅为各沙门学派多种中之一，然不久即昌盛，执印度各派之牛耳。二百余年后，阿育王几至奉为国教。此其故不仅在其教义之深宏，亦因其人格之伟大也。

佛陀一生事迹及所说教，各方传说不同，经近代学者考证，公认锡兰所传巴利文佛藏记载最为近古。及至佛法演变既久，宗义分歧，欲整理搜讨，则中国所译佛经实保留资料最多。现存佛典绝大部分收在汉文或藏文大藏经中，梵文所存者颇少，但自为可供参证之极重要材料。至若佛教密宗典籍，则自以我国西藏所存为巨擘。佛教不但依其教化之广被，历史之悠久，而即以其经典文字之复杂论(除上述外，尚有中亚诸种语言及西夏蒙古满州文等)，实无疑为世界最大宗教之一也。

本书注重印度佛教以外各宗，故本章所述，仅先略言佛陀说教与他宗不同之特殊精神，再叙其教化发展之概要。

佛法首重实用，重实用故重断苦绝欲，重修证之方。戒、定、智慧均修证也。重实用不重空洞无关人生解脱之理论。佛斥外道诸见，多在斥其空谈也。箭喻经曰：(出中阿含，此依巴利本意译)

> 住于梵行，非由诸见。或谓世非常，或谓世有限，或谓世无限，或谓命(指灵魂)与身同，或谓命与身异，或谓如来有终，或谓如来无终。——由此诸见，非谓即住梵行，盖虽持此诸见，然仍有生，仍有老，仍有病，仍有死，仍有愁哀苦忧懊恼。凡此现在诸事，乃皆余之所欲去者也。

因以除去现世之生老病死愁哀苦忧懊恼，为住梵行之鹄的。故最初佛法不重思辨，而在修道。因此即涅槃之本体，亦未多有理论

上之推究，而重灭苦解脱之实行。详阐涅槃之体性，遂为后世佛徒之事矣。佛陀既不重空谈，亦不尚迷信，凡婆罗门祠祀卜占巫咒之术，均佛所常痛斥。（见第一章引长阿含语，日人大村西崖所著密教发达志曾详论此。）如增一阿含（卷十二），世尊告比丘有云，婆罗门咒术覆则妙，露则不妙；而如来法语露则妙，覆则不妙。又别译杂阿含（卷十二），佛言婆罗门设大祭祀求福，实则必得大罪。

复次释迦处处以自身修养诏人。智慧所以灭痴（无明）去苦，禅定所以治心坚性，戒律所以持身绝外缘。至若神通虽为禅定之果，虽为俗众所欣慕，并不为佛所重视。长阿含坚固经曰：

> 佛复告坚固，我终不教比丘为婆罗门长者子居士而现神足上人法也，我但教弟子于空闲处静默思道。（神足者神通，上人法犹言超人法术也。）

而戒律亦屏弃苦行，不似当时外道眩世欺俗，残生太甚，徒劳身心，于修持无补。佛既于毕钵罗树下，证大菩提，于是至鹿苑初转法轮，开宗明义，告五比丘曰：

> 出家人应避二边（趣于中道），或沉于私欲，卑陋俗鄙，至为无益；或专苦自身，亦痛苦而无效也。

佛陀既不重苦行，与当时沙门颇异其趣（如耆那及邪命），故提婆达多破僧，即倡言佛道之戒律既不免宽纵，遂云五法是道，八圣道则非真道。五法者，一至寿尽，著粪扫衣；二至寿尽，常乞食；三至寿尽，唯一坐食；四至寿尽，常露居；五至寿尽，不食一切鱼肉血味盐酥乳等（见大毗婆沙一一六）。五者较佛戒为尤严峻，因此一时得众之欢心，而诱其党与叛教。至若佛立戒之深意则见于长阿含卷十二清净经。佛谓其所制定之衣食住乐要在能足，不在自苦。若有外道来责释子，以乐自娱，当答曰："有乐自娱，如来呵责；有乐自娱，如来称誉。"而杀盗纵欲，如来所呵责之乐也；禅定涅槃，如来

所称誉之乐也。是仍首重修证，苦行与放荡俱无实益也。

佛陀教化不但其宗旨与沙门婆罗门异，而其观察方法亦与外道不同。佛陀教人向来主张如实知见（亦曰如是知），因如实知见，故同时诸外道所虚妄构想而全非事实者，须扫而空之。如外道均主有我，但果于身心密察，除坏灭之物质流动之心理外，何处有我，无我而执我，此因不如实知而自行虚妄构想也。因如实知见，而佛陀一生于宇宙人生作种种之分析，或分为五蕴，或十二入，或十八界，或十二因缘，其不惮烦作此详密之分析，盖欲从各方面如实知此有为法之世间也。因佛以如实知见即为契于实相之唯一方法，此知见即智慧即般若，而所谓禅定无非亦乃契于实相之方法。佛法大乘之真如义，以及瑜伽宗之根本律“有则为有，无则为无”，盖均为佛陀基本方法之表现也。

佛陀教化不但其宗旨方法与诸沙门婆罗门异，而其教之要义尤与外道不同。佛陀一生之精义基于三法印。三法印者，无常、苦、无我（三法印或四法印各书所言不同，此据巴利经典）。因诸行无常，故痛苦生。因五蕴非常，故曰无我。是以无常一义，最宜玩味。佛于鹿苑既转法轮，憍陈如比丘者首得解脱，无垢法眼，即于此起，谓“一切有因必须毁灭。”佛将涅槃，最终告诫，亦曰：“生者必灭。”综计释迦伟大之教法，无不首在无常义之真确认识。十二缘起，昭示无常之途径也。五蕴，昭示无常之我也。四谛则深悟无常之苦，以求解脱之道也。

然婆罗门人有谓自我常在，固为邪见，而称沙门如六师中有一切断灭，死后无有，则为恶见。盖释迦虽立无我，而仍深信轮转业报之说。业报者就福善祸淫之说，而谓作业此生，依其自然牵引力（简自在天外道），受果来世（谓之异熟）。作业必异熟，故前后生灭相续不绝，如火燎原，薪尽火传，五蕴散灭，因业另聚，非常见亦非

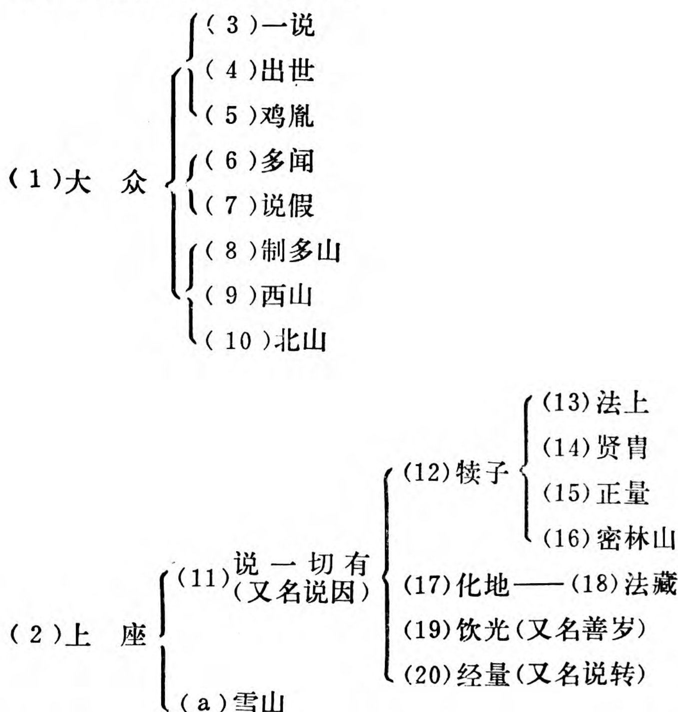
断见，故佛自称其说为中道。中道者离于二边，超于一切极端之学说也。佛陀在世尝自称其法为闻所未闻。盖世尊出家熟习诸道，知其缺陷，而于所澈悟之大法则笃信不疑也。

佛陀既有卓绝之伟大人格，又有深契实相之特出宗义，故其初释教虽与六师居同等地位，但不久而教化广被，远过馀宗。

佛陀入灭后约二百馀年（此据锡兰所传，中国佛典则多言一百馀年），而阿育王（阿输迦）盛弘其教。此二百年中教之大事有二：一为结集，一为分部。结集通常相传有三次：第一次于佛葬讫在王舍城，有五百高僧，共定圣典。第二次于佛陀涅槃后百年，在毗舍离城，有七百僧。第三次在波吒厘子，即在阿育王时，有一千比丘。所谓结集者，原谓诵出经典，意在依佛说，制定圣言（其时无写定之书，经典由口传）。而三次结集，均为经典结集否，则无由考定。盖结集之事，见于锡兰、中国、印度、西藏各种佛书。一切戒律，及玄奘所记均有之。其传说至为不一，大要其事迹不免为后人所附会，有所为而增损其事实。其尤著者，如谓第一次结集经、律、论、杂、集、禁咒五藏（西域记），此显为密教发达以后之说。如谓第二次所结集者，亦有菩萨藏（分别功德论第一），此显为大乘教兴起后所传。如谓第三次依分别说教，结集三藏则显为锡兰上座部之所传，因彼等为分别说者也，故此第三次结集不见于上座部以外各书。而至迦腻色迦王时，有结集说一切有部三藏之事，则尤非全体僧迦之结集矣。结集历史，因极不可信，惟结集之所以举行，必因对于戒律及学说有不同之意见，而聚众制定，俾得齐一。佛没后异说渐起，而致诸部分立，则结集之事虽不能决定其次数事实，然要亦未可视为全属子虚也。

现存巴利文、中文、藏文佛经中，多言佛说原分上座大众二部，由此而渐分为十八部。惟十八部之名称及其传授之次第则至不一。

兹仅列中译异部宗轮论之说如下。



依此所谓十八部者乃指除大众上座二根本分部外而言，其雪山部即上座部分出说一切有部以后,势力大弱，住于雪山，故得此名。

部之原字,义即为说。说一切有者，实即言一切有说(如现言唯心说等),亦即谓一切有部,故部者原实仅意见之纷歧。其于戒律意见之不同自亦有行为之不同(参看寄归传卷一)，然所谓十八部者究属同一僧伽,分部固非破僧也。分部之历史传说不一,盖或由各部自张其军,故有附会。而经时既久,诸部势力消长,学说变迁,自或亦起不同之传说,今日若欲考证各部分裂之历史盖甚难也。

分部由于意见之纷歧。意见之纷歧有二：(一)戒律推行既久

既广，自有变迁增损，因而生异见。据锡兰所传，第二次结集乃上座耶舍见跋耆比丘僧众所为非法而起教内之争，所争者为戒律之十事（第一角盐净，第二二指净，第三他聚落净，第四住处净，第五赞同净，第六所习净，第七不攒摇净，第八饮阇楼凝净，第九无缘坐具净，第十金银净）。因为召众共决结集戒律，长老上座判跋耆等所行非法。跋耆之党，别为一团，为大众部。而长老一派，乃名上座云。而据梁僧佑所述，分部或五或十八，均由戒律之互异（见佑录三）。（二）学说或因释伽所未明言，后人各依意为解释；或因受流行外道之影响，而内学亦生变化。此则至为重要，然因史料不备，未经整理，至为难言。据世友异部宗轮论（及婆沙等），谓阿育王时，有大天者，妄言五事（一馀所诱、二无知、三犹预、四他令入、五道因声起），于教理上持异义，为上座所呵。后因分为上座大众二部，大众盖谓大天之徒党也。大天五事，亦见于巴利文阿毗达磨中之论事，见第二卷之首五段，言为东山西山部所执，此诸部盖即大众部之支末，故世友书所载，亦有所本也。

戒律之不同，虽亦为分部之原因，而教理之异执，则于分部更为重要。佛说之所以分为小乘十八部，又由小乘演化为大乘，盖多源于理论之研讨。依今所知，其所研讨之最重要问题有四：一佛陀论、二阿罗汉、三诸法所依、四诸法之分析。

佛教之异说，上座大众之分立，大乘小乘之对峙，盖首由于佛陀观念之不同。缘释伽在世，断除我慢，涅槃时明言依法不依人，对其本身之地位之性质，必不加以诠释。然因轮回说而对于佛之本生，加以推求，因赞颂佛生之故事而有瑞应之传说。此项本生故事及瑞应传说，虽经后人附会，与时俱增，而二者之发生则必甚早。又在佛时，即有如来死后有生与否之疑问，因此等问题，起玄理之探讨。及释迦既入灭，其教渐昌，其徒对于先师之伟大人格更为尊

崇。因本生瑞应而益使释尊神话化，因玄理探求而终谓佛即法体。前者约为上座大众分别之主因，后者为小乘大乘差别之大事。据异部宗轮论，谓大众部一说部、出世部、鸡胤部之根本义如下："一切如来无有漏法，诸如来语，皆转法轮，佛以一音说一切法，世尊所说，无不如义。如来色身，实无边际。如来威力，亦无边际。诸佛寿量，亦无边际"等语。总之，彼等谓佛陀非世间凡人，故曰："诸佛世尊皆是出世。"出世部者，盖大众部之分支以执世尊出世，因得部名。现存梵文佛经，有书名大事者，出世部律藏之一部。其中言有多数佛（如上言一切如来等即同执，而中译增一阿含系大众部经中称目莲往见尸弃佛云云），非血肉生，乃意生身。不饥不渴，无肉欲，其妻为处女。为人类故，随世俗故，再行动如人。或令世信其为人，但实则超出此世。而据藏文经载，亦谓一说部曰诸佛出世，如来不限于世间法等语，大都与上所言相同。故大众部所执，盖根本以佛陀观而与上座相违也。因佛身之出世说后与真如诸法实相发生关系，而佛身即为法身，如是有大乘教之三身说、如来藏说。且佛陀受后世之极端推崇，复因佛教受印度神教之影响，而有佛之崇拜，由此而有生补处，及安乐土（净土）诸信仰生焉。（宗轮论载于施佛及礼塔（窣堵波），化地法藏二部所执不同）

佛教前后教义之不同，亦可自所达之果见之。最初佛教终的在得阿罗汉果。其后因渐执阿罗汉，亦有所限，如大天谓阿罗汉可为天魔所诱，化作不净（馀所诱），于男女等名氏等不必能了知（无知），遂不能不有疑（犹预），而须他人宣示（他令入）——此大天五事之前四——因而有执阿罗汉有退者。又一方因菩提萨埵（简曰菩萨）观念之发展，而渐谓教徒之最终目的，不在成阿罗汉果，而在成佛。故出世部大事一书，即有十地一章。十地者盖菩萨成佛之程序也。故宗轮论谓大众部出世部等谓第八地中亦得久住是也。

及至大乘教，则指趣阿罗汉者为声闻教，而大乘则意专在成佛。

无我一义，为佛陀三法印之一。轮回历劫，而无恒常之我。后人滞于世见，必求诸法所依。此若无者，云何得有忆识诵习恩怨等事，谁能造业，谁复受果，谁于生死轮回诸趣，谁复厌苦求至涅槃，因而犊子部正量部等施设补特伽罗。补特伽罗，非离五蕴，非即五蕴。轮回中待此为此世与后世之关联，故曰中有。此外若大众部立根本识，上座部分别论者立有分识，化地部计穷生死蕴，经部执一味蕴，以至唯识之阿赖耶识，均在解释诸法所依之如何也。

佛陀在世，常分析诸法，以见宇宙人生之实相。如是分析法相而有蕴处界，分析心法而有诸识及心所等，分析人生而有十二因缘，分析诸苦而有随眠盖缚等，分析道谛而有戒定慧等，因而其名相须整理，其精义须诠释。列名相者，如阿含经中有十法经，而阿毗达磨之详陈诸法者亦属之，如锡兰之法集论（论藏之第一种），迦陧弥罗之发智论等是矣。其诠释精义者，则如阿毗达磨之宣畅宗义者，如清净道论，及毗婆沙等是矣。因整理诠释，而生甚多问题，如蕴处假实之异义，心性净染之推求，三世法有无之争论，苦之假实，蕴之常断，亦均为诤论之事，皆见于宗轮论者也。因异执纷繁，逐时兴起，而佛教先后学说之不同，遂甚为显著。如初则有大众之言过未（过去和未来）无体，次则有一说部世、出世法（世间法和出世间法）皆无实体但有假名（宗轮论述记），次则有大乘之无相皆空。盖因诸法之详细研析，而学说因以衍进也。

上述四端不过为总摄纷纭之变化而举其首要者四事，其实细分之自不止此。又此四者自互有关涉。如大乘之菩萨观念自受佛陀观念发展之影响，而分析诸法自与诸法所依问题有极密切之关系也。又除所述佛教自身因戒律理论分歧而生变化以外，当亦受外道之影响。第一佛教因与外道辩论而发明若干问题与理论，第

二佛教之宗派不免因时代学风之变化，而颇采外人之学说（如因明）。

佛学变迁虽极繁赜，但实可分为二大系统，一则自小乘之大众部以至大乘之空宗，二则小乘之上座部演化以至经部（经量），再进为大乘法相唯识之有宗。大众部一系盖佛教中激进派，其宗旨疑在发挥佛说之精神而不拘拘于文字。大众部之领袖为大天，察关于彼之故事，疑为豪放不羁之人物。其解释旧说甚自由（见宗轮论述记及毗婆沙一九八），大不为教中长老所喜。因大天之立异，而分为根本二部。一为大天青年党徒之大众部，其精神较为激进；一为反大天之长老所领率之门徒，其性质重在保守，名为上座部。自此以后，大众一系因阐发佛说之精神而注重法性之体认，而渐偏于谈空；上座一系因研讨经教之文义而注重法相之分析，故趋于说有。

大众部者初行于南印度，巴利文所传之案达罗诸部谓出于此部。此诸部学说，近于空宗，亦行于南印度。而般若方等之流布原亦在南印度。佛说之根本义原由无常而说无我，又由无我而有因缘和合而生灭义。大众部主过、未无体，刹那生灭。一说部说世、出世法，皆无实体。说假部谓十二处非真实。此外谓属于多闻部之成实论明人法二空。唯成实论虽受大乘影响仍属小乘分析空，且谓空相而不空性。再上则有大乘中观之妙有空，并性相皆空。此盖明为一系之发展，小乘大众部以讫空宗固是一贯也。

上座部之根本宗义不详。但锡兰上座部主分别诸法，而又称为分别说。一切有部说七十五法。其后诸师对诸法详加辨析，此派典籍最富于辨析名相之阿毗昙，但流衍既久，不免重于支节而渐远于佛之根本义。故具智慧之大师稍批评此宗旧义，以期恢复佛陀之原有精神，因此而有经量部出，此部依经而不依阿毗昙。一切

有部执七十五法实有，至经部而认为其一部分非实有，且谓过去未来之法亦非实有（与大众同）。又原信此宗者至经部出世时有极受空宗学说之影响者，乃就一切有部之旧有体系加以订定，而置其全部于空宗之基础上（此指无著、世亲二大师），乃成立法相唯识之学。故吾人如由法相之百法上溯至一切有部之七十五法其关联至为明显也。此外则（一）因上座部主本体实有，而引出有分识（锡兰上座部）、穷生死蕴（化地部）、一味蕴（经部）诸说，此下则接法相宗之阿赖耶识。（二）关于知觉学说，一切有部主缘实体，经部主缘假，且可缘无，再后自可有见相不离之唯识学说。由此言之，上座部系统由一切有部进而为法相唯识之学固亦是一贯也。

佛教全部教理最为浩博，千头万绪，难以略说。而佛教固我国学术之一部分，尤应加详，故此书只简述为此章，而印度佛教史当另为一书焉。（参看吕澄印度佛教史略，商务印书馆出版。）

第六章 婆罗门教之变迁

当佛陀出世之时，印度学说显分为二大系统：一为沙门诸道（第三章），大雄之苦行解脱（第四章）、释迦之智慧涅槃（第五章）为其中巨擘；一为婆罗门系，上承黎俱吠陀，本夜殊吠陀及梵书之精神，而有主祭祀之婆罗门教（第二章）。彼教之流弊，一在其仅尚外仪，轻蔑心性之修证，救此而别出奥义书（第二章），明人生之本源，从智慧趣解脱，而其后六论兴焉（第七至十二章）；一在唯尚祭祀，不重天神之信仰，救此弊而渐有新神教之兴起（本章），崇拜神祇之威权，从信仰得解脱，而卒蔚为印度教。沙门团体亦由见婆罗门人之流弊，而与吠陀居反对地位。自佛陀之后数百年与六论等并行于印度，而影响远及于四方者，则为佛教之诸派（亦在第五章）。

印度文学中有二大记事诗焉，第一为大博罗他记事诗，全诗约在十万首卢迦以上，分为十九卷，其第十九卷实为附录，各卷之长短不等，全诗叙博罗他族之战争。盖往昔有博罗他王者，其裔有拘留及盘豆二家族因争王位而斗，战事盖经十八日，此事约占二万首卢迦。馀则杂以神仙帝王之故事，宇宙起源之神话，复有哲理宗教法律之讨究，常至冗长，几使读者忘其与战事有何关涉。盖全部以战争为线索，经展转附益，既非出一人手笔，又经数百年之时间，其纪载之战史，盖发生于西历纪元前七百年以前，而其书之完成亦必在纪元后第五世纪以前（其证明为第五世纪之石刻，而我国晋末所译佛经大毗婆沙已有二纪事诗之名），或即在第二世纪。易言之，即自佛陀时代至迦腻色迦王（马鸣）后二百年中本诗渐渐构成，故

此诗实蕴蓄佛教兴起后八百年中之思想。

第二为逻摩衍拿，约有二万四千首卢迦，分为七卷。载逻摩与私多之故事，而亦多所穿插。论者谓其约起源于纪元前五世纪，而终成于二世纪以后。二大纪事诗，后人因其曾尊崇韦纽天（但亦尊他天），而谓为韦纽天派之圣典，故印度神教于此已见其端绪。惟大博罗他则颇存哲论，实婆罗门六论滥觞，而以其中所谓四哲学书为最著，四者在该书中之卷数列下。

卷五　章四十至四十五　Sanatsujatiya　（沙那苏阁提、人名）

卷六　章二十五至四十二　Bhagavadgita　（世尊歌）

卷十二　章一七二至三六七　MoKshadharm　（解脱法）

卷十四　章十六至五十一　Anugita　（随歌）

纪事诗者，婆罗门人之书也，然其教与梵书之婆罗门教异趣。溯邃古以来，先有黎俱吠陀之宗教，中有梵书之婆罗门教，后有纪事诗之神教，最后则由此衍为印度教。兹章略述梵书时代以后神教之变迁，多取材于纪事诗，爰以四事说之：一变迁之原因、二教律之加密、三新神之渐起、四世尊歌之要义。

甲　变迁之原因　纪事诗承认吠陀为圣言，于沙门外道多所攻击。世尊歌曰："但无知不相信者，疑难满衷，必趣坏灭。无此世，亦无他世，于彼心疑者，必无幸福。"（四之四十）无此世亦无彼世，盖引沙门之言，佛陀尼犍亦为其所诽斥。（如曰弃诸吠陀，游行乞食，剃头著黄衫，则指释子也。）大博罗他诗中，似于僧人祭祀，均可毁谤。而非难吠陀，则为极恶之否认者（nāstika），必堕地狱。盖自梵书以来，婆罗门人，吠陀之正宗，深受异计繁兴之威胁，为适

应新生环境,其教遂不得不变更。而纪元前三百年来,有希腊塞种暨月氏之侵入,文化接触,亦当对于婆罗门教有影响。而雅利安人奠居天竺,为时既久,宗教虽为僧人所把持,然因土著民族,魔教渐盛,浸假而雅利安人亦染其风,阿闼婆之立为第四吠陀,可证也。因之上古神教,不觉演化为新宗教(印度教)、新学说(六论),此均于纪事诗中见其端也。

计沙门兴起以后,时代精神影响于婆罗门教之大事有三:一曰瑜伽。无量苦身之法,禅定治心之法,为大博罗他所特重。婆罗门旧教以祭祀驱使天神,今则易以瑜伽,由此得致神通。天神几为瑜伽人之玩物,行为悉视其意旨;二曰魔术。神通本属魔术,而曼陀罗(咒语)之效力尤大。阿闼婆吠陀为魔教之书,而崇拜韦纽天首见其中(见前),则魔术与新神教固有深切之关系也;三曰泛神说(万有神教)。黎俱吠陀主多神,阿闼婆吠陀及土著宗教主多魔。泛神之说,因哲理之探讨,而导始于黎俱第十卷,发展于奥义书。此虽与普通信仰泾渭分途,然亦渐混合为一潮流,故韦纽尸婆之教,亦常带泛神之彩色。如世尊歌称黑神(谓为韦纽天之化身)曰:"如大风行至各地,不离空间。一切众生于我依住,亦复如是。"(我者神自称见九章之六)

乙 教律之加密 梵书时代,僧人败德,在纪事诗中亦然。给僧以金,为无上功德。贪鄙纵欲,奢侈骄慢,仍如佛陀所深痛。整理裁制,法律专书因之以兴。吠陀典籍最后有经书。经书常依其性质分为六类,所谓六吠陀分也:一式叉论(字音之书),二阐陀论(释诗之音韵),三毗迦罗论(文法),四尼鹿多论(释名字源流),五竖底沙论(天文),六柯刺波论(祭祀之法)。法律盖常属于经之第六类,所谓法经是也。法经原意在制定祀法,如现存最古之乔达摩法论,显系婆罗门人辑订之宗教法律。然教律恒与民俗有密切关

系，如僧人之威权，衍为阶级制度，而阶级制度基于婚姻之法。因帝王为政治元首，政教相涉，而须定王者之职权。僧人因渐有权编定法典，合教法政法为一。所谓法论者，遂轶出宗教之范围，如摩拿法典是矣。（摩拿法典约成于纪事诗时代，为印土所最尊崇，即缅甸、暹罗、爪哇亦共遵之。）

婆罗门人道德之败坏，法典中常加以裁制，众生由罪恶而灭亡，罪恶者如嗔、喜、怒、贪、疑、伪、诳、妬、恨、害、詈、不克制官感，不摄治其心皆是也（Apastamba 法论一之八之三七）。僧人有十戒：自足、忍、节制、不盗、清净、制官感、智慧、知识（知神我）、真实、离嗔。而四阶级应共守之规律有五：勿杀生、不诳语、不盗、清净、制官感（摩拿六之九二及十之六三）。而法律中于四努力尤为详尽，梵行时（即求学时）则须尊师勤读（读吠陀），职责礼仪，均应奉行。在家、林住、及比丘时，亦各有精密之规条。而法律又常特为宗教作保障，摩拿法典承认吠陀祠祀。而阶级制度则谓为出自神意（一之三十一）。婆罗门因得握宗教政治之立法威权，经沙门外道之攻击，而仍能复兴，盖亦此之由也。

丙　新神之渐起　在梵书时代，吠陀神祇已不为僧人所重视，其后佛陀视神为六道轮回之一，奥义书亦另立梵我之说，二者虽不废旧神，而天之地位实与人兽无异。纪事诗中犹存黎俱吠陀诸大神，而渐降为新神之附庸。阿耆尼或指为韦纽之子，或指为湿婆之化身。最伟大之伐龙那，堕落而加入人类之战争。因陀罗在佛经中，称为天帝释，其性质亦殊异。须摩演为月神，其威权乃全失坠。大博罗他诗中曾曰："诸神之花鬘已雕残，其威烈已去。"（见一之三十之三七）纪事诗时代新兴之神，实以湿婆天与韦纽天为最著。

湿婆天者出于黎俱吠陀之禄陀罗神，原代表暴虐之天象，至阿

闼婆吠陀，则称为畜类之主，尊为主要之神。在由谁奥义书，始有乌魔女神之名(见前)，然未言其为湿婆之妃。在大博罗他中，湿婆崇拜始为主要宗派，彼有强力，躁怒刚烈，然亦好施与，向之需索，无有所吝。与其妻乌磨居雪山上，有徒众环绕，具最高天神之一切性质。陵诃(男生殖器)为其象征，世人崇拜之。其名又为大天为商羯罗(参看因明大疏卷二)，又名兽主，或大自在。故在纪事诗中称有五派，而兽主派居其一。我国佛典常称之为大自在天派(百论疏之摩醯首罗天)，月氏国王阎膏珍自称为彼教之信徒，则约纪元前一世纪，此教已盛矣。

兽主一派之教义，纪事诗未详言。惟据后人所述，约为五义：一、所作(义译为果)，此有三，知识感官及自我是也。兽主原音为播输钵多，播输中译为兽，实指人兽之有生命者，所谓自我(灵魂)是也。二、能作(因)，即为湿婆，即为兽主之主(钵提)，世界人类之造作灭破，均依于彼。三、瑜伽，用禅定等，使自我归入湿婆。四、规律，可纳人于正。如须每日三次涂自身以灰，或卧灰中(故有涂灰外道之名)。五、尽苦，此有二途，一尽苦边际，二得五神通。

湿婆之妻乌磨，又名突迦，原为印度南方频阇诃山土著人所奉之女神，最为凶恶，专司破坏，故又名迦利(义为黑即破坏之谓)、迦婆利(戴髑髅者)、闯地(凶暴)、摩诃迦利(大破坏者)。乌磨之崇拜为精力教之始，本非出于雅利安人。而陵诃之崇拜，原亦出自土著民族，后为雅利安人所采用者。大博罗他纪事诗主要之教派，则在崇拜韦纽天。有所谓世尊派者，其徒奉婆苏提婆。而克利须那(黑神)原为上古名哲，亦演化为彼天之别名。二者均不属第一阶级，或且不出于雅利安族。然其后婆罗门人，因此派强盛，而称其所崇拜者，即韦纽天(名见黎俱吠陀)。此天通称为世尊(参看百论疏三)，宗派因之得名。其教唯敬世尊，故称之曰一边法(一神教)，一

切生命为其所创造。诗中尊黑神时有曰：自其莲花脐，梵天生焉。自其怒额，湿婆生焉（三之十二之三七）。婆苏天为最上生命，为一切生命之根。"凡敬爱我者，归入于我，而得解脱。"（智度论引彼教曰，爱之令所愿皆得，恶之令七世皆灭。）韦纽与湿婆均号为天中天，或天中第一天。此教之经典曰 Panca-ratra（译谓五夜），亦见于博罗他中。韦纽天教之世尊派出世甚早，纪元前第二世纪希腊人 Heliodoros 信奉之（见于近来发见之石刻）。据近人考证，此宗本为沙徒搭（Sattuata）人所信仰，在印度西北。而兽主派为月氏王所信，亦在迦湿弥罗（希腊使臣梅迦斯屯尼之言亦可为证）。盖当印土东方沙门外道风起云涌之时，西方婆罗门亦受新神之影响，而大变其面目也。纪事诗中所述韦纽湿婆二派之教理，颇不一致，有时似僧佉论，有时似吠檀多。盖新神教与新哲理并起，常相交融。二教主一神，因亦常染有泛神之说，故始有显著之垂迹观念，谓诸神乃最上天神之化身，惟归纳诸神于三天（梵天及韦纽湿婆等），均由一本垂迹。则后来印度教之要义，不见于纪事诗中。（百论疏三疑该论何故不列入梵天而言二身，乃为之解释。实则其时梵天之地位及三身之说犹未显著也。）二派之教义最可注意者，则在特重信仰，众生之运命系于神之意旨，"凡天之所加惠者，可与相见。"（大博罗他十二之三三七）众生须对于天神有热烈之信仰。（大博罗他那罗延段载婆苏天非祭祀者苦行者所可得见，唯尊仰者乃可见之云。）印度分解脱之道为三：一、业之道，婆罗门之祭祀是矣；二、智慧之道，奥义书之哲理是矣；三、信仰之道，著名者为近世之印度教。而于大博罗他诗，固已见其端绪也。

丁　世尊歌之要义　世尊歌者，印土最有名之哲理诗篇，至今犹家传户诵，视为圣典，原在大博罗他之卷六中，都十八章。叙克利须那王子与阿勇那王子之问答，克利须那传为韦纽天之化身，

故谓之曰世尊歌。

博罗他族之裔，因争王位，至以兵戎相见，当二军对阵盘豆族王子阿勇那乘车至阵前，而克利须那为御者。阿勇那见父兄子弟姻娅友朋将相残杀，顿生悲心，谓宁可自杀，不忍伤害亲戚；宁弃王位，不愿战胜。克利须那告以自我常存，非兵刃所能伤。（下依意节译原文）常住之体，不能毁灭。无生无死，无将来，无过去。如思杀人或为人杀，均非真知。彼不能杀，亦不被杀。如捨敝衣，别著新衣者，自我离此衰朽躯壳，别就新者，正复相同。人能体验此常存之自我，乃可超出生死。体验之方，首在尽驱私欲。人生世间，作业由天赋，不可有所为而为，亦不可有所为而不为。非由不作，可坏业力。亦非仅由出离，乃得成就。宇宙本由业缚。解脱之道，不在静止，而在作业，屏除贪慢，无所执着。武士以战争为天职，故意不战，实为罪恶。无著一义，至为深远，世尊歌于此三致意焉。

世尊歌之出世，当释迦布教之前后。其时吠陀诸神已不能维系人心，婆罗门祭祀又重形式，极烦琐，与普通信仰相径庭。佛陀大雄则更以人兽与天神等量齐观。苦行方法，残生太甚。至若依智慧解脱，则又非下愚群众所堪了悟。薄伽梵歌特提出信仰一义示人，信仰本在人心，不假外铄，循此热烈情感之活动，人可与万物同体，与天帝合而为一。在卷十一克利须那突然显示其秘密真身，虽具身形，而无量限，无端，无末，亦无中间，人天众生，悉包其中。于是复告阿勇那曰："汝所见余之身，至难得见，即神祇亦常希望见之（而不得）。非由吠陀，非由苦行，非由布施，非由祠祀，我可被见如汝所见者。唯由笃信，我则可知，则可见其真，可与我为一。若能作事（业也），能全依托我，能笃信我，无所执着，不怀嗔恨，乃可归我。"世尊歌盖执一边法（一元），宇宙为一大我，众生有自我精神。无执着以作业（业解脱道），悟澈天地密意（智解脱道），自证本

源，扩芥子为须弥，令小我合于最上大我。达此境界，作业智慧，实为助因。而要须能诚心悦服，以世界精神为自我本来所寄托，是即笃信之解脱说也。

第七章　数论

数论者，梵云僧佉论，印度婆罗门正宗六论之一。其教不知果始于何时，然必出世甚早，且经颇久之变迁，至西历纪元后约第十四世纪，始有僧佉经之确立。相传其初祖为迦毗罗仙人。迦毗罗一字曾见于白骑奥义书，然详其文义不必即为人名，而此仙事迹见于大博罗他纪事诗等书者，亦悉为神话难信。迦毗罗传弟子阿修利（见金七十论），阿修利传般遮尸伽（金七十论亦作般尸诃），译谓五顶，为僧佉大师，其学说散见大博罗他纪事诗诸书中。其后有毗利沙迦那者，译曰雨众，亦甚知名，佛典中至常有称数论为雨众外道云。又有自在黑者，作七十颂，即中译金七十论之本颂也。又据婆薮盘豆（世亲）传，雨众之弟子有名频阇诃婆娑者，则曾与世亲争论失败，愤懑而死。而唯识述记卷四称有金耳国外道造七十颂申数论宗。日人高楠顺次郎曾考此频阇诃婆娑即金耳国外道，亦即为自在黑，而金七十论称其师为跋婆利，则为跋利娑（梵文雨字）一字之讹，即指雨众，其文详而甚辩。然据近来在印土发见之金七十论梵本，跋婆利当为踶婆利（大博罗他纪事诗载阿斯多踶婆利者亦数论师，且略述其学）之讹，似非雨众。而 Guna ratna 之书似又指自在黑与频阇诃婆娑为二人，则高楠之说或非真谛也。

论以数名，不知何解，僧佉（即数）一字，亦曾见白骑奥义书中，其义为审择，因与瑜伽一名并列，有释者谓为禅之异名。百论疏三曰："僧佉此云制数论。明一切法不出二十五谛，故一切法摄入二

十五谛中，名为制数论。”唯识述记四曰：“僧佉此翻为数，即智慧数，数度诸法，根本立名。从数起论，名为数论。论能生数，亦曰数论。”此诸诠释，若以僧佉原义考，或以述记数度之说为最允当。惟大博罗他诗中屡言数者数算也。于谛一一数之，尽二十五谛，则可解脱。

数论经典首重僧佉经及僧佉颂。印度六论，论各奉经为正典，故晚近数论视经典为最要。经虽传为迦毗罗所作（凡五六二颂），其成立实在西历纪元后十四世纪，而僧佉颂则甚早。僧佉颂者，则自在黑之七十颂，我国大藏经中之金七十论，为陈时真谛所译。其长行乃七十颂之释论，不悉何人所作。近印人发现 Mathara-vrtti 一书，谓为该论之梵文原本。在印土所传七十颂释者有数人，而以 Gaudapada 所作最通行。此与金七十论文义大同，或同出一源。（此下中译释论称金七十论，梵文 Gaudapada 释论简称僧佉颂释）七十颂之作成，必在世亲以前。（因世亲曾造七十真实论以破之，详见世亲传）而再前则又有恰拉克 Caraka 医书中所传之数论。至九世纪婆恰斯巴提密斯拉为之作释，名曰明谛论（Tattva Kaumudi），至若僧佉经之释，则以识比丘 Vijnana Bhiksu 所著为最要云。

兹篇所述：（一）于奥义书以后数论之变迁，稍有论列。（二）于数论学说，则据经颂举其要义云。

一 数论之变迁

僧佉学说在奥义书中虽未成熟，而后来观念大具于是，迦塔奥义书为早期作品（约在佛陀之前），此中有非祭祀之言（一之三谓献牝牛而升上天，则上天为无可乐之土），似金七十论卷上所说。而

如其三之十至十一曰：

根上有其境，　境之上为心，　心上则有觉，
觉之上大我，　大上不变易，　再上则神我，
此上更无物，　斯即为终道。

其六之七至八亦曰：

高于诸根者为心，　高于心者为萨埵，
超于萨埵为大我，　高于大我为不变，
但高于不变者为神我，　充遍且毫无相，
知此者人得解脱，　可得不死。

此中不但含二十五谛诸名辞（如根、心、觉、不变易、神我等），且列转变之程序，与后来数论之精神大同。所谓不变易者，后即谓为自性，言自性出于神我，则同恰拉克之说，均早期数论之教理也。（似此学说亦见于波罗尸那奥义书）

数论学理见于白骑奥义书（晚期之作）者更多。例如其四之五曰：

有一牝羊　赤白且黑。　生子孔多，
酷肖其母。　一牡爱之，　同之欢乐。
又一牡羊，　乐后舍去。

商羯罗释曰：赤白黑者为喜忧暗三德。牝指自性，能生一切。牡为神我，随之入世，受世间乐。

至埋帝利奥义书，而萨埵、罗阇、多磨三语始同见，且陈述三德之来源，谓最初唯有暗，智田之名亦见于本篇（亦见白骑奥义书）。暗者指自性（故自性名为冥谛），智田者，神我之别名，此实数论最早之教义。如金七十论曰：

迦毗罗仙人为阿修利略说如此，最初唯暗生，暗中有智田，（神我与自性同源，恰拉克亦如是说，可见此说甚早。）智田

即是人(人谓神我)。有人未有智,故称为田。次回转(神我轮转)变易(自性变易),此第一转生,乃至解脱。(世亲佛性论卷一曾节引此段)

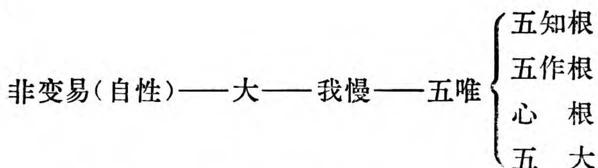
此说虽纳神我自性于一元，而数论教义至埋帝利奥义书出世时(在佛陀后),当已规模略具矣。

大博罗他纪事诗中有所谓四哲学书，其陈述学说，汇集各派，且互混杂。数论学说虽亦散见在各处,然其时彼论想尚在酝酿,未成系统,论者谓其中有一元之数论,则早期未完成之说。二元对立(自性神我)明二十五谛,则晚期之说。早期之说主一元,如本诗中之世尊歌七之四至五谓自性之上有神我，解脱法品二一九记般遮尸伽之说,亦主一元，论者遂多疑其述吠檀多学(主一元),非数论之真。然据金七十论等书，均言般遮尸伽为数论大师。而近印人考证主恰拉克所传实早期之数论(此说学者亦有持异议者)。解脱法品所载,虽甚简略,然已可见其说与恰拉克所述相同，故实亦数论发祥之学说。用特约陈恰拉克所言之特点如次：(一)自性有变易之部,谓之为田。自性有不变易之部,即是神我,名曰智田(即知田者)。智田即是思(佛典常谓数论执我是思),从此生觉，从觉生我慢,从我慢生五大及根。若是则宇宙转变完成，及至劫灭,则均返于自性。(二)神我遍满是常,无始，无因，无识。一切知觉均神我与五知根及心结合而生，感情（苦乐等）动作亦均因此而有。(三)神我与馀谛(觉慢根心大等)结合,纯由自意(参见金七十论)。因罗暗多磨二德而有生死轮转,去此二者则解脱。萨陲增胜,则此结合终止。(四)结合而生一切有情(金七十论谓之含识)，解脱则神我与觉慢等离异，而反乎无知识无相之体矣。(五)恰拉克未言及五唯,而于五大粗质之外，亦认有五种细质，知根则言为物质所成。解脱法品所传般遮尸伽之说不但与恰拉克所传相似，且与迦

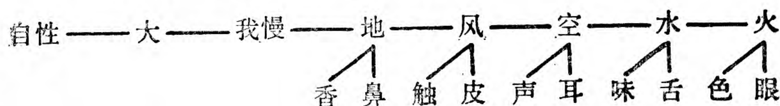
毗罗传授阿修利者（见前）亦颇相合。则说者有以此属于根本数论,似可信也。

纪事诗主自在天，为有神说。说者(如 Edgerton)遂谓纪事诗中所述均谓有神数论,无神数论则为晚出(无神说否认神造作万有非谓无神之存在)。然纪事诗中常以僧佉瑜伽并称,且言瑜伽有二十六谛，其第二十六谛即为自在天，而无自在天之二十五谛学说,则似指数论也。

纪事诗不但有二十六谛之说，且自性转变之程序与数目亦具多项学说，惟其中有二处与数论已成熟之说大同。一在十二之三零八：



而十四之四十至四十一则如下：



此二者均甚近于二十五谛之说,为第二期数论之学说也。

金七十论末偈(第七十二)谓七十偈摄般遮尸伽之六万偈。而此六万偈所说,不出六十义。六十义则如下列。

觉生五十分(见后)

一 疑 五分

二 无能 二十八分

三 喜 九分

四 成就 八分

十义（下详）

一　因中有果义

二　自性是一义

三　意用义

四　五道理立自性义

五　五道理立神我义

六　独存义

七　和合义

八　离义

九　神我是多义

十　身（细身）住义

般遮尸伽之六万偈，虽谈六十义，而其书名之是否为六十义论（即金七十论所引之六十科论见卷上）则不可知。而另有确据，六十科论（或六十义论）一书为雨众所作，然雨众之六十科，是否即如上说，亦不可知，盖印土书中另有一说，列六十义判为二类：一有三十二，二有二十八，内容（不具详）与上述者全异。其最要之点则主有神，与无神之数论大相径庭也。

数论二十五谛其名数在未确定以前，则有多说，今姑不具详。如大博罗他纪事诗中有立二十六谛者（系瑜伽论），有立二十四谛者（此合自性神我为一），而二十五谛复有数种。我国佛典中亦常言及数论诸谛，并各有异。惟中土所传最可注意者有三：（一）马鸣佛所行赞（梵本现存）第十二品叙佛于未成道前求法于仙人阿罗逻迦蓝。此仙人学说，有似数论。（宋宝云译佛本行经第十五品，隋西方僧人阇那崛多译佛本行经卷二十二，亦同此，惟学说互有出入。）说者遂引此为佛教源出数论之证。惟马鸣此说不见于早期佛经中，不必可信。（二）百论疏三解释智度论七十之言，谓觉谛从前

冥漠处生，称曰冥谛，亦名世性，一切世间以此冥谛为其本性（中文佛经引及数论冥谛者甚多）。据金七十论曰：迦毗罗告阿修利曰，最初唯暗生，此暗者即冥谛，亦即无明之别名。此亦为数论甚早之学说（参看金七十论五十八偈不了为自性之别名）。（三）大乘大般涅槃经㤭陈如品，叙阇提首那之说，具二十四谛暨三德，而无神我一谛，当是略也（见百论疏）。

依上所言，无神之数论，其变迁之大段有三：第一，一元之数论。盖初见于迦塔奥义书中，而金七十论所引迦毗罗之说，纪事诗所载般遮尸迦之说，及恰拉克所传，均堪左证。第二僧佉颂。中传与 Gaudapuda 所作长行（颂在世亲以前）。第三僧佉经（约在十四世纪）。而识比丘曾为之作释。识比丘盖已约在十七世纪，其说多强治僧佉与吠檀多于一炉，席近世调和各派之风，则实为第四段落。下节所述僧佉学说，盖取颂经二者共同之要义，而于识比丘之所执，则姑从略。（本书所引金七十论系用支那内学院刊行本）

二 数论之学说

数论之出世，虽不知始于何时，然其发端要在奥义书时代，其时吠陀之教已衰，而婆罗门教亦腐败。数论因兹时会，爰渐萌芽，故其说但名义上为吠陀之支派，而实际深受当时风尚之影响。详绎此中消息，盖有四端：

第一苦义 僧佉宗派，旨在寻求灭苦之定（决定）极（究竟）方法也。僧佉经及颂开卷即声言须灭三苦。三苦者，一依内苦，谓风热痰，不平等所生之疾病。（按俱舍论十谓风痰热为内三灾患。涅槃二十五谓风热水为病之三相。）二依外苦，谓人兽毒蛇山崩岸坼所生之伤害。三依天苦，谓寒暑风雨雷电所生苦恼。（金七十论卷

末又有二十四本苦及三缚之说)而根本之苦在轮转生死，故金七十论引圣言曰：

筋骨为绳柱， 血肉为涂泥， 不净无常苦。

此言在物质世界反覆轮转，不净，无常，亦即苦也。

第二非祭祀杀生 大博罗他诗卷十二载迦毗罗见将杀牛以祭，顿生悲心，而斥吠陀之妄。此虽传说，然颇可与数论典籍相印证。金七十论第二颂曰：

汝见随闻尔， 有浊、失、优劣。

盖谓主吠陀者之意见，不过随闻而已。实则杀生妄语非清净(浊)也。天神亦有灭坏，则退失也。天神因所赋不同，而下神见上神，次第生忧恼，则有优劣也。(百论曰如僧佉经言祀法不净无常胜负相故即引上文)故吠陀之祭祀及八分医方，均非决定究竟之法也。(八分医方之名见义净寄归传三)

第三反对神权 诸天之势力堕落，须轮转生死，与人兽同。而所谓尊佑论者，执世界为自在天之所作。解脱亦由自在天，则为金七十论所明斥，而僧佉经复反覆非之。盖以自在天既与轮回之说不相容，而假使有慈悲之天帝，则决不能创此万苦之世界也。因是而四吠陀之地位，遂亦变更。金七十论谓僧佉之智在四吠陀未出世时已得成就，由此智，四吠陀及诸道后得成。而僧佉经亦否认吠陀为天所成云。

第四智慧解脱 僧佉颂以欲知为苦灭之因(第一偈)，而其所谓独存之智为解脱之因，此实决定而究竟之正遍知。因之黜吠陀诸神及梵书祭仪，而绝与印度教之信仰无关也。

此四义者盖奥义书之所蕴蓄，而亦沙门诸道之所共信，实一时之风尚，各派均染之。如苦义虽罕见于早期奥义书，而埋帝利一篇，亟言天地可崩坼，神鬼亦坏灭，人身仅为血肉积聚、贪嗔及烦恼

所成，此与佛陀之苦谛盖无以异。而奥义书之非祭祀弃神权，亦与佛教同。至若因天神之势衰，祠法之被摈，而解脱之方，乃侧重智慧（上均参见此前诸章），则尤以吠陀系之奥义书与非吠陀系之佛陀等所同主张。故数论者实渐兴于奥义书及吠陀时代，而同染当日之风尚也。

数论之建立，基于量论。其所立量有三（此据第四偈，他书亦有立六量者不具列）。量之一字，原有多义，据金七十论，量者准绳之谓，如尺如称，能知长短轻重。而世间知识之量，能通一切境，境依量成立。此论三量为何？一者证量，二者比量，三者圣言量。证量之智，乃以根为具，对尘（尘者对象也）而生解，然不能了知，即直觉之谓。非不定，无二。了知者根于判断。不能了知者乃因未有判断分别，故曰不可显现。比量者，以证量为根据，其旨在证一相（性相）与一有相（有此性相者）相应不相离。如证死性与孔子相应不相离，坚白性与石相应不相离，证其死，证其坚白，则比量乃成。比量有三：一有前，为推知未来，亦由因推果。如人见黑云，当知必雨。二有馀，推知过去，亦由果推因。如见江中满新浊水，当知上源必有雨。三平等，推知同时，亦可谓为用譬喻推得。如见巴吒罗国庵罗树发华，当知侨萨罗国亦复如是。圣言量者，即如吠陀，若天神，北俱卢洲，非证量比量所可通，则依圣教乃可得知。依此三量，通一切境，而最要者为平等比量。盖数论之二大原素，自性及神我，均因起乎感官以外，非证量得，实用平等比量建立：（一）譬如檀木破碎，片片同性，乃知原从一本而来。今见世界事物如觉等，均具三德，则亦知应根发一源，此即自性。（二）世界聚积当为他故，故立神我。

僧佉论者，观察宇宙之现象，以为生命原有不变清净之本体，是曰神我。而其馀一切心理物质之现象，亦有一本体，是曰自性。

自性与神我相合，乃转变生万有（归纳万有不出二十三事合之为二十五谛），故数论者转变之说也。因执转变，故主因中有果（如自性中有觉而转变为觉），此有五证：（一）实无则不可造作，如从沙不能出油。（二）求一物必须取其因，如酪取得于牛乳中，不从水出。（三）一切物不能生一切物，如草木沙石等不能各均生金银等。（四）此因能作所作之果，如土能聚作瓶。（五）随某种因即得某种果，如种瓜得瓜（参看百论疏十一显扬第九）。

神我为自性所依，而转变为色心诸法。故自我法二者对立言之，则为二元。自诸法原从一自性生言之，则为一元。故如外道小乘涅槃论曰：僧佉人说一切法一。义净寄归传曰：僧佉从一以始生。均由诸法言之也。（上所谓二元者非西洋精神物质之对立，亦非本体现象之二层，故以欧西二元论比之实误）

数论依因中有果之原则，立转变义，故谓自性为诸法（宇宙心物诸现象）之本体。就诸法言，有生灭变化。就本体言，一切常存。是以俱舍光记引雨众言，谓有必常有，无必常无，无必不生，有必不灭。（见卷七十）自性所转变之现象，是有非无，不可譬为幻化。而数论师又察宇宙现象，以为不外三方面，是曰三德。德之一字，用于耆那教（见前）及胜论（见后）等，则对于实而言。实谓本体，德者本体之属性。数论之三德，则自性即由其相合而成，非仅为属性。（僧佉经六之三九明言德为陀罗骠译即为实）盖宇宙万有或具轻微光照之象，如理智是。或具沉重遮覆之象，如物质是。而理智物质之错综，必有使动及动者在。即以人生论之，轻明则官感（诸根）能了别对象（执尘）。若笨暗则感知钝拙。而有时心欲争持，躁动不安。因举凡事物咸有此三方面而立三德：一曰萨埵。轻光为其相，其功用在照别。二曰多磨。重覆为其相，其功用为系缚。三曰罗阇。持动为其相，其功用为造作。此三者果为何物，则极难解。惟

金七十论第十二偈曰：喜忧暗为萨埵、罗阇、多磨之体，则似数论人分析万有而最终归之情态，于苦感乐感之外，人常有麻木沉闷之情感。三者实为万有之本体，宇宙之变化，无非三者之分合。（一）或此胜彼伏。（二）或彼此相依赖。（三）或彼此相生。（四）或同时并行。（五）或可同时引起不同之事（如喜生喜而又同时生忧）。而所谓自性则由此三德相合而成。当三者平衡，互相牵制，则为自性之本体，及其均衡失坠，则变动生，是曰自性之转变。

自性者，或名胜因，或名为梵，或名众持。在七十颂中之第十五偈，以五道理证明自性是有。（一）世界有类别之物，皆有限量。有限量者必有所本，如陶器有数量，系从有量之土聚成，器若无本，应无数量。（二）世间诸法，同具三性（即三德），故知皆自一本所生。（三）世间变化，必因功能。变者有生，生依能得成。而此生之所依，是曰自性。（四）世间因果差别，土聚为瓶，瓶能盛水。而土聚不能，此必亦有别因。而世间变化，亦必有别因在。（五）世界劫灭，一切俱泯，在彼时普遍之相，了无差别。是纯粹浑沌之状态，称曰自性。

自性为能生之本体，为能变而非所变，故称为根本。其所变者有二十三法：一觉，二我慢，三至七为五唯，八至十二为五大，十二至十七为五知根，十八至二十二为五作根，第二十三为心根。（合自性与神我为二十五谛）此二十三法转变之程序古今所传不同（见上节），即在金七十论亦有二说。其一列下（内院本上三右九上七右八上九右七及百论疏三）：

自性→觉→我慢→五唯→ { 五　大
五知根
五作根
心　根 }

其二如下（金七十论第二十二偈及长行即上二十三右及Gandapada 梵文释论及涅槃经憍陈如品）：

自性→觉→我慢→ { 五唯→五大
五知根
五作根
心 根 }

自性之所以转变，乃因我意，我意犹言为神我故也。此有二种：一者受用声香色味触之诸尘，二者转变可使人了然于神我固于自性根本无关系，而得解脱。故此生命之本体与万法之本体二者之结合，乃因为神我之故。因神我必先受诸尘，堕死生苦海，其解脱之要求乃愈亟，因此故而生世间（第二十一偈由义生世间义即我意）。然现象之世间，虽二本体相合而生，而一切心物诸法，则全从自性转变而来。盖（一）神我者实常住不变，而心物现象则非常。（二）神我果系独立存在，则必本来与此万苦变异之世间无关系。因此二故，僧佉人不得不视神我为独存不变之实体，而举所有变化多苦之心理物质诸项均隶属自性。

复次我既是常，则非作者，盖作者亦非常也。僧佉人因是执我仅为见者受者而非作者。我为知见之绝对主观，为能知而毫不涉所知。故我是思，受用外境（唯识述记四）。而自性（三德）则无知而能作（能转变），神我自性结合，而遂使中直（独立不倚）之神我无作而如作者。三德之自性无知而如知者。神我独存中直，为绝对之观者（金七十论译为证义）。唯识述记四谓外人问僧佉曰：此我知者作者受者耶？答是受者非作者。三德作故。问既非作者，用我何为？曰：为领义故。义之言境，证于境也。我是知者，餘不能知。自性因神我之故（我意）而有转变，神我误认此转变之心色诸法为

自身，而被系缚。若终能了然与己绝然无关，即是解脱。

复次神我是多非一。凡每一有情之身，各有一神我。此有五证：如若各身一神我，则：一、生时应同生。二、死应同死。三、耳根坏时（聋），应一切人均坏。四、一人作业，应同作。五、一人苦乐时各人应均同。而今并均非如此，是故知实有多我。此诸我者，各原遍一切处（论上十左八及经六之五九），因时空之限制，而似附人身中。（据毗耶舍瑜伽经注一之三六谓般遮尸伽执神我量如极微）

数论人以五事证明神我为有。金七十论第十七偈曰：

聚集为他故， 异三德，依故， 食者，独离故。

五因立我有。

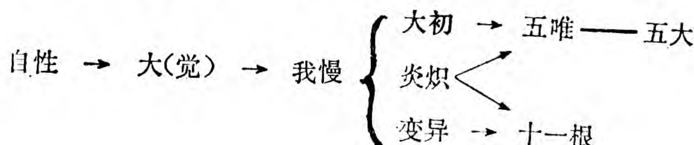
一、聚集为他故（因明入正理论引此，斥为犯法差别相违过）。如床席等聚为他用，非为自用，故自性转变亦必为他用，他者即是我。二、异三德故。自性有三德，无三德之知者，则为神我。三、依故。自性所生之身，若无神我为其所依，则身不能作。四、食者故。世间客观之现象（所食），必有主观之神我（能食之食者）。五、独离故。解脱世间诸苦之身，为圣人所教。若身外别无神我，解脱则无所谓。

僧佉既以五道理立自性，复以五道理立神我，然恐世人以为二者非感官之所可见，而疑其无有者，乃立八不可见（大毗婆沙十三引之）及四无（俱舍光记七十言及）之说。谓自性神我，如烟热尘气，细微不可见，而决非毕竟无有，如非神人之二头三手也（神人自在可有二头三手）。

数论由神我自性二元对立，而演为二十五谛。自性为神我故而生变易，变易者指餘二十三谛，与自性有九不相似六相似，反之与神我有九相似六不相似，兹姑不详。由转变之程序（有二已如上说）而生世间。复于世间外五大之器世间与依于内五大之诸有情。

而现象之世界与现象之我如是而成。实则此现象界者均为三德在自性中不平均而生起者也。

自性当未转变，原为浑沌之本体，故古称为冥谛（或曰暗即无明），而“不了”（即浑然冥漠见五八偈）亦其别名。其时三德分散，相互牵制。但为神我（我意）故，须使其受尘至于解脱，因而动生，原为泯然不别之自性。乃以三德动而萨埵增胜，故转而为有知，此时附于各神我之诸觉（名别觉），遂各独立。而总此时以智识胜之情态，名之曰觉谛（名总觉），自其居劫初包罗一切之变异，故又名曰大。以充遍此世时故亦曰遍满。自性者三德平均，觉谛者萨埵增长，是为第一次转变。续起变动则分三途：或暗德增表，或忧德增长，或喜德增长，当此时遍满之大谛，更划分而分彼此，第二次转变遂总名曰我慢。我慢者盖于自性及大中执著而生种种心物分别，自其暗多之我慢（名大初）而有五唯五大之物质，自其喜多之我慢（名变异原文作转变或转异均不妥）而有十一根之心理机能。而心物之构成，必由执著躁动。故忧德增长之炎炽我慢实为上二种我慢转生之主动力也。易言之，则宇宙心理方面基于萨埵（喜德），物质方面基于多磨（暗德），而二者之变化构成均由于动作之原理，罗阇（忧德）是矣。依此则转变之程序如下（此与上列转变之第二说相合，僧佉经颂及梵文颂释均主之）：



自性转变，一方为山河大地之器世间，一方则各个神我所附之诸有情。从无始来，此诸神我各因根本无明而有业报轮转之身，其心理方面则有觉我慢及十一根，其物质方面则有由五唯所生之

五大。

觉与我慢为自性转变之第一第二步，亦为各个有情之心理构成分子。自性生觉，觉谛代表宇宙全体，由冥漠浑然转为有知（故言喜德增长僧佉经谓此为总觉世界之觉也），而此充遍之觉中，各个有情之觉亦生焉（此名别觉）。个人之觉为判断决定之心智，如决断此为人，此为杌。我慢者执着此为我，此为我所有。由我之执著，而生彼此。由觉之判断，而智识有所统属因以完成。盖五知根（耳皮眼舌鼻）各能取外境，如耳能取声，皮能取触，眼能取色，舌能取味，鼻能取香。五作根（舌手足男女及大遗）各能作，如舌能语言，手能握执等。此五感觉器官，唯能取能作，不能分别。分别功能则属之于心根，心根谓是极微，在身体至为活动。如目有见，心根奔赴眼根与之相应。且知根作根及心根虽可有知作，而决定此知之如何，作之如何，则全在乎觉。既有知作，复加以人我之分别，分主客为二，则我慢之事也。知作十根对待外境，惟知现在，名外作具。觉慢及心，不取外尘，能知三世，则为内具。外具如门户，而内具则如管辖诸门者。如人行路，忽见高物，则知根之用也。因起分别，疑为人或杌。如见衣摇，或见其屈伸，由心根之分别，而判定其为人，则觉之事也。而且起念，我决知此为人，则我慢之执著也。此十三作具，各能作其职事。悉本于自性，故性为能作。然此各项心理，必有主观之知者，乃能生知识，则是神我也。神我仅为能知，而知识之内容（所知）则纯属于自性。

数论立五风之说，谓为十三作具所共同所作之事，此五者盖有情所有之全身之情态，大略如今人所谓之态度或气习。一波那，主活动。二阿波那，主退缩。三优陀那，主骄傲。四婆那，指生气。五婆摩那，主摄持贪悭。而此外心理动作之分类，又有八有，五十分之说（略见下）。因心理活动均决于觉，故均谓觉所生。

有情活动，必有待于物质之身体与物质之世界（内五大与外五大）。物质者有粗细：粗者五大（地水火风空），细者五唯（香味色声触）。五唯者不能为人类感觉之所直接取得，仅为物质之体、之功能（金七十论上二四左六谓五唯如香等唯体唯能），系由大初我慢（多磨种）因炎炽我慢（罗暗种）之助所生。最初自大初生声唯，一分之多磨与声唯合而生触唯，次由一分之多磨与声唯合而生色唯。味唯香唯再相次生，亦遵上法。五大极微由五唯生则有二说：（一）声唯生空大，触唯生风大，色唯生火大，味唯生水大，香唯生地大。（金七十论梵颂释、百论疏三、偏造说光记十一、唯识述记四、别成义）（二）声唯生空大，独唯并声唯生风大，色唯与声触合成火大，味唯合色声触成水大，香唯及餘四合成地大。（明谛论主此说）

物质之世界，就人类经验言之，乃五大极微所成，根本自在五唯，但为人类之感觉所不能达（神可对之有知感）。五唯盖仅有为感觉对象之可能性，且本身无差别，而有分为种种差别之可能性，故名曰无差别尘。五大则实为人类感觉之对象，且有差别，故曰有差别尘（尘者对象也）。现象之世界，因自性之转变而开展，为诸神所附之有情活动之舞台，至劫灭而止。次劫复然，如是周而复始。

所谓有情者，盖物质之身体与觉慢十一根而成。物质之身体，僧佉经谓为地大所成，不过其血之资助在水，体热在火，呼吸在风，气管在空。十一根者数论所说不一，或言五唯所成（故金七十论常言五唯生十一根，如上列转变说之第一表），或言五大所成。推想其意，或自根之功用言，故为五唯所成，或我慢所生；自根之外形言，则五大所成。（二者犹佛教之胜义根扶尘根）

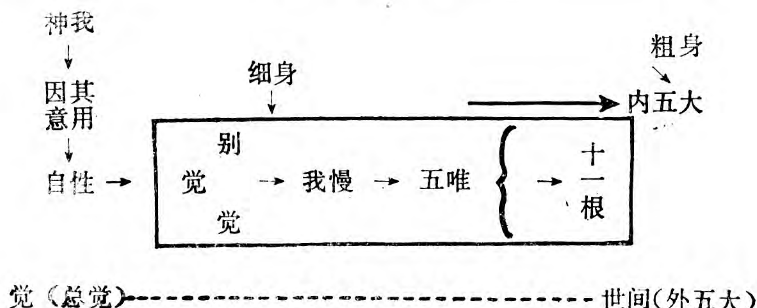
自性为神我故（意用）而转变，为诸有情流转生死苦海中。神我本来独立存在，无所谓轮回。而物质五大之粗生，有滋生坏灭，自亦非轮回之身。因是数论于粗身外，别立细身。细身者，手足头

面等体相（身体相状）具足。其性细微，人不可见，由石壁等所不能碍。当自性转变时，细身先生，堕落胎中，由父母滋益，构成粗身（故名父母生身）。细身发展为粗身之共和合身，暂住世间，死时分崩，粗身坏灭，细身则常住，继续轮回于三世间。（天人兽）

细身为现象之身之根源，故具心物二方面：（一）细身为五唯身（故细不可见），五大粗身之所从出，此则为体相生。（二）细身中有觉及我慢（五唯与觉慢七者亦合名细身），则为有情心理之基础。其中虽无十一根，而其功能必亦已潜附于中。故五唯身（细身之别名）与十三心理机能（十三具作）相互依附。五唯为所依，十三乃能依。双方如画不离壁，光不离火。且此细身之如何轮转，悉视过去作业情态为断。作业有善有恶。善有四：一法（守道德规条），二智（谓智识与智慧），三离欲（见世间烦恼及得智慧而出家），四自在（有八神通之类）。恶有四：与前相反，一非法，二非智，三爱欲，四不自在。因有情在自作业所起之八情态（原译八有），潜伏为熏习，因作业悉决于觉，觉是生因，故此亦名觉之八分。（此八有熏习随觉与细身轮回并由三途取得一因依善成二因先天本有成三由后天教育所得故金七十论亦言三有）依觉之八有而轮回有区别，或生天，或堕兽道，或解脱（唯智可解脱兹不具详）。故此谓之有生，又曰觉生。觉生者，心理方面由之发展。体相生者，物质方面由之发展。二者相依，不可离也。因此二种之发展而生各项有情（此名含识生合上二称曰三生）。有情之种类，分为天（神分八种）人及兽（有五类植物属之，金七十论谓山石亦属此中，颂释则不然）三类。

兹依有情之发展为表如下（见第87页）：

有情含识，虽有等差，然轮转无已时，历生死苦海。内苦，外苦，天苦，令人不安定。人生之行为，或因知识之错误颠倒（此称曰疑倒。有暗、痴、大痴、重暗、盲暗五分。），或因知识作用之欠缺



（此曰无能。有十一根损害及十七种智害。智害者，九喜八成就之反面，故有十七。），悉是苦中作乐，不能解脱。而普通之求解脱者，亦均所见较浅，非真实智慧（此有九分，名喜，姑不详）。解脱之唯一方法在智慧。智有二义：一外智，知识之谓，如六吠陀分。二内智，则数论之哲理，为真实之智。成就此智慧之途径有八（此名八成就，略见下。合上疑倒五分，无能二十八、喜九分，谓之为觉生五十分），然最后取得智慧之方在修持。

僧佉之智在神我了然于自性与彼本无关涉。世间之知识行为欲望，莫不与苦偕行。执世间少量之得失，视为与己身有莫大关系，而以为"我可怜我可爱"，此根本之我慢，我之执著。实则所见极小极浅，是曰无智。因无智而系缚于身，令在天人兽中反复轮转。缚有三：（一）自性缚。沉没八性中而不自知。八性者，自性、觉、我慢、五唯。未离此八，而自以为解脱，实则其后仍须轮转受五大粗身。（二）布施缚。如人计行大施，作大祠，令诸天饮须摩味，于后世间当行受乐，然仍堕轮回。（三）变异缚。人得八种自在（神通），而望生梵王等处，实则亦不离生死苦海。一切有情，沉溺于三苦三缚中，悉因细小浅薄之眼光，不知生命之本体（神我）本来无系缚，无解脱、无轮转生死。自性之所以转变，盖因神我依根本无明

作业而未证本源,故演为含识诸生,使神我受世界之经验,以至于澈悟而求解脱。故自性之转变,如歌妓登舞堂,示其色相,系为观众之娱乐。若观者于舞台上悲欢离合,而引为自身之苦乐,则障生。神我于自性,固亦如是。若果能知其原不相涉,自证本源,则细身粗身分离,反于冥漠之自性,不再轮转。故解脱者实五大十一根五唯我慢觉之还原,归隐于自性。当其时,平日执此为我及斤斤于此为我所有之心理,均涤净无餘,则苦恼不生。神我因修得此智,而清净(除世间烦恼)独存(离自性)。其时虽有世界之变易,而能视为与己无涉。如人静住观舞,不起丝毫惑业。既得正遍知,则虽五大粗身未灭坏时(未死时),其作业即不为轮回之因(业力为轮回之因),而此时之所以不遽离弃有情身体者,盖虽已解脱,而因宿业所餘势力仍令此身住若干年(此为有身脱解,如佛教之有餘依涅槃),及至宿业已尽,正舍此身时,内身五大还外五大,诸根以至觉均归自性。而自性与神我无涉(金七十论译为自性人我中间)之理益显,神我因得独存之智,决定而究竟也。

数论之所谓智慧,亦修持所得者也。修持者,谓禅观也。成就此智之道虽有八:一思量,二闻,三读诵,四离外苦,五离内苦,六离天苦,七由友得,八由施得。然此八者不过可引起此禅定智慧之入手机缘。因智必因观证乃可得。观证者,盖屏弃平常细小浅薄之知识,因此知识而人堕入尘世,见五大等片段之现象,而起分别,有执著,因堕于三苦三缚,均浅小之知有以致之也。果能由浅入深,从小扩大,观自性之全体,了然于二十五谛之地位,此至深觉悟,可令自性转变失其用(偈六十六无用故不生),而得解脱(数论谓本无缚无脱解脱在自性)。数论之禅观曰六行观。谓"一观五大过失,见失生厌,即离五大,名思量位。二观十一根过失,见失生厌,即离十一根,此名持位。三用此智慧观五唯过失,见失生厌,即离五唯,

名入如位。四观我慢过失及八自在，见失生厌，即离慢等，名为至位。五观觉过失，见失生厌，即得离觉，名缩位。六观自性过失，见失生厌，即离自性，是位名独存。”察其程序，盖由浅至深，由小至大。于此六行，数数修习，究竟修习，则生智慧（金七十论下十九左一），故智慧乃修证所得也。（瑜伽论依数论之理论而特别发挥修证之法者也）

附录

金七十论科判根据内学院本注明卷页等以资参阅

*　*　*　*

一　总纲——世界观（约当卷上）

目的上一左至三右八

二十五谛（此有二说转变程序不同）

　　一、上三右九至四右二

　　二、上二三右六至二四右三

量论上四右三至六右一

因中有果说转变说之根本律上八左四至九右三

自性

　　诸名上二三右八

　　细不可见上六右二至七右五

　　五道理立自性上一五右九至一七左九

　　何以生大等上一七左十至一八右一

三德上十二左八至十四右十

神我

五道理立神我上十八右二至十九右十

性质

多上二十左一至二一左一

见者非作者上二一左二至二二右四

证义(等)同上

自性与神我上二二右五

现象世界

与自性关系

不相似上九右四至十一左三

相似上十一左四至十二左三

构成(大等)上二四左一至右三

二　有情(约当中卷至下卷六页)

心理构成

觉中一左三至二右四又十三右七至十四右六

我慢中二右六至四左一

十一根中四左二至四右八

谁之所作中五右三至七左一

性质中七左二至十三左四

物质——五唯五大中十四右七至十五右二

心理状态

风中七右八至八右三

有中十七右七以下　　十九左六

下十左十

八分中一左四下

中二十左三下

五十分下一左三至十左九

细身与轮转中十五右三至二十左二

下十左十至十一左八

含识生下十一左九至十二右二

三　解脱（约当下卷六页以下）

八成就　　六观下七左一至十左九

自性解脱下十三左八至十七右九

解脱后情状下十七右九至二十一右十

第八章 瑜伽论

瑜伽宗以巴檀阇黎之瑜伽经为根本经典,乃印度六宗之一,与数论关系极密,几不可分,故常被相提并论,而总称为“僧佉瑜伽”。僧佉(数论)可视为瑜伽学行之理论背景,瑜伽可视为僧佉学说之修行方法。通常均谓二者理论之有别,以承认自在天与否为最要。瑜伽承认自在天,故称为“有自在(天)僧佉”,而数论则称为“无自在(天)僧佉”。本章略陈瑜伽宗行法(瑜伽有多种,此所述者乃王瑜伽)。而本宗之来源,其发展之经过及其与数论之关系,亦当先为叙述。

一 瑜伽论之历史

瑜伽一字早已数见于黎俱吠陀。其意义之一,为枷或驾(如服牛驾马之意),故有联系、合一诸义。而中华旧籍因译为相应。摄一切见集谓个人之我与胜义之我相合,是曰瑜伽。盖人我沉溺罪欲,而与大我分散,故一切罪恶之根为分散,不统一,求去罪恶,须有精神之统一。奥义书及世尊歌中常阐此义,而此即所谓瑜伽也。然瑜伽之名,固特指修行之方法。盖自黎俱吠陀以来,宗教苦行或净行为人所重。情欲奋发,不可克制,有如劣骑,驾服劣骑,必有技巧,因此瑜伽字原用之于牛马者,乃用之为制服情欲方法之名称。印度古巴尼尼文法书本认为系作于佛陀之前,其中分瑜伽之为三昧行法,与瑜伽之意为联系者为二字,盖在彼时瑜伽已成为专门修行方

法之名辞，与普通有联系意义之字已不相同矣。由身体心理之修持，使人超越痛苦，由修行而得非常之身心威力。此项意见，发源甚早，在黎俱吠陀中即已有赞颂（第十卷一三六），似言及此项方术之价值。至若阿闼婆吠陀则常谓苦行可以致神通。再进一步，苦行乃并具道德观念，如耆那教所谓之塔波斯是矣。塔波斯烧除业力，必须屏去嗜欲，解脱罪恶。在奥义书中言及瑜伽行法，且重在内心之修养，追求真际之智慧。禅定修心之方，乃极见注重。苦行净行，亦并认为致神通之法。在迦塔奥义书、白骑奥义书及慈爱奥义书中，瑜伽乃与僧佉并称。僧佉致力于义理上研究，瑜伽专指实行之工夫。在迦塔以及慈爱奥义书中，瑜伽已为专门名辞，确指禅那与三昧。人世烦恼滋生，思虑纷纭，因希求超越尘劳，入于超经验状态，而禅定之术生焉。故迦塔奥义书谓在瑜伽之最高状态中，感觉、心及智，三者均停止。慈爱奥义书言及瑜伽之六支：一调息，二制感、三禅那、四静虑、五思择、六三昧。而巴檀阇黎之瑜伽经则有八支：一夜摩、二尼夜摩、三坐法、四调息、五制感、六执持、七静虑、八三昧。二者虽不相同，但大体相似。瑜伽经除加首二项关于德行者外，仅以坐法代替思择。故在此奥义书时代，瑜伽宗行法已具有雏形，而思择者指理性作用，按长阿含梵网经六十二见中谓外道或依禅定或依思择（理性作用）而执世间是常，则禅定与思择关系极为密切。由此可以推断，慈爱奥义书中之瑜伽六支为最古之禅定学说，而为瑜伽经之先导。

据上所述，瑜伽一字如指修行方法，原有二义：一为苦行法，塔波斯是也；一为持心法，禅定是也。释迦牟尼佛祖曾修此二法，先曾练苦行无效，后乃修禅定。佛陀并曾学道于阿罗逻仙人。据佛所行赞（梵文及中文本），此仙人之学说，本属僧佉瑜伽，而佛教早期经典中盛言定法，如巴利中部之念处（意止）经，其中专门名辞多

见于瑜伽经中。瑜伽之学固与佛教有密切之关系。例如一、佛经(如中部一之十六)言信、精进、思维、定、慧，为通瑜伽之路。瑜伽经(一之三三)亦有此说。二、二者均注重慈悲喜舍之四无量,而此说颇不见于印度他宗。三、瑜伽经悲观意味甚重,亦有似佛教。而经中并有四圣谛(二之十五十六十七)。瑜伽叙人生缘起，有似十二因缘,而无明特居首位。凡此诸例,均可见瑜伽经与早期佛教关系之密切。

瑜伽经为关于修行方法极有系统之著作，其著者巴檀阇黎之时代颇难确定。印度在西历纪元前二世纪有一大文法家，名巴檀阇黎。如此人与作瑜伽经者同一人，则瑜伽经出世甚早。惟据哈佛大学伍慈教授之考证,此经不能在纪元后第四世纪以前,其理由之一,乃经之第四卷中攻击佛家法相唯识之说也。

瑜伽经分为四卷,内容如下：

第一卷	三昧分	中述禅定之性质与目的
第二卷	修持分	中述达此目的之方法
第三卷	变化分	中述神通
第四卷	独存分	中述解脱

此书在第三卷之末,据文字上之证明,本已完毕，故疑第四卷为后来加入。如果如是,则攻击法相唯识一段,不能用以证明瑜伽经之晚出也。

瑜伽经之主要注释,为毗阿沙所作，此人约在纪元后四世纪。此注释有疏甚多,重要者乃博阇、及婆恰斯巴提密斯拉、及毗笈那比丘(识比丘)三人所作者。识比丘颇批评前人之说，而欲调和瑜伽与奥义书之理论。

瑜伽与数论在历史上之关系,为一困难之问题。就僧佉颂(金七十论)之数论,与瑜伽经之瑜伽言，数论自较瑜伽为早。但此二

学说达到最后之系统，均经过极长时间之发展，两方学说与名称均早见于奥义书中。或者在最初二者未分化成二固定系统，实原出一源，古籍尝称之"僧佉瑜伽"，即指此。其后，一方面受佛陀时代反对神教之影响，并重智慧，而演为僧佉宗。一方面受神教之影响，并偏重修持，而终组成瑜伽论。因其同属一源，故基本理论无多殊异也。

巳檀阇黎之著作，系用僧佉哲学之背景，而将瑜伽理论组织成一系统。所有之数论二十五谛均承认，而不加讨论。一、从自性言，宇宙为不变易，为常。彼为三德所成，无始终，而一切有变异有终始之事物，均为其所转变。二、与此对立，有无限数目之神我。其性为净清，不变，而常住。三、因与宇宙发生关联，乃有诸有情之代生，而神我似随之流转，于是神我乃缚于有情之生命，感受苦乐，堕入生死轮回。此三点乃瑜伽之根本义，与僧佉无何不同。

关于自性之转变，瑜伽立义，谓自大（觉）以下，其发展为二方面：一方面发展为我慢末那及根（五知根及五作根）；而其另一方面发展为五唯以至五大。据毗阿沙曰，五大生自五唯，而自我慢或我执生十一根。此谓五唯不自我慢发生，似与数论之说不同。但识比丘于此释曰，毗阿沙之意，仅谓觉之转异可分为此二类，而并非谓五唯不自我慢生。据此僧佉瑜伽于此亦并无不同。而按数论之书，由大初我慢生五唯，由变异我慢生诸根，二方均来自觉。而且变异我慢系喜德多，觉固亦喜德增胜。故毗阿沙之说，实与数论原意无大抵触。

有情挟无明以俱生。无明者，对于宇宙实相之无知，而为贪欲之源，由此而生诸苦。无明自何而生，为无意义之问题，因此世间固无始也。即在每劫之末，诸有情之心（此非末那心根，而系包三内具觉慢心之总称）与其无明均潜伏，及至下一劫初，世间之所以

再创，即因于此诸无明。无明附于心而为烦恼，由此而有生死老病等。不过瑜伽宗解释世界之创生，亦谓为无明与自在天二者之力。瑜伽之所以建立自在天，乃因自性之无知，盲目而无意向。夫宇宙之秩序及调协孰实为之？转变之程序如何最适宜于神我？世界如何有转变？有情如何解脱系缚？而转变之中善者得福，恶业取祸，更受何者支配？凡此均非自性所能辨。因此除自性外，必须有一存在，为转变之指导者，此特殊存在，即为自在天。自在天不似基督教之上帝，而为一向无贪欲无明之神我。其体为喜德所成，故为无明所不能侵。彼全智全能，而其唯一意向，在指导转变无阻，使众生得受尘与解脱。因自在天之此一意向，而三德之转变乃为神我之利益，而进行无碍。无明因其无知，而漠然于神我之向望。自在天有知，故能使自性之显现便于神我。自在天非能创造自性，彼不过先使三德失其平衡，而后引导转变使业报得其常轨，而宇宙向有意义之秩序发展。此自在天之建立为瑜伽与僧佉论最重要分别之一。

二 瑜伽行法

瑜伽与僧佉最要之分别除上述者外，亦在其对于觉谛之分析。觉谛在僧佉书中通称为“大”，而在瑜伽则常称为“心”。不过“心”之广义则常并摄我慢与末那（心根），并可包括诸根。此谛视三德之成分不同而生各种变化，此各种变化称为心之转异。而瑜伽之定义，则为“心之转异之断灭”。盖由自性与神我发生关系，而现象界遂展开。僧佉论所注重究在自性（现象之体），而瑜伽则注意在现象（自性之用），所谓觉或心之转异是也。故心之转异包括宇宙一切对象及有情对彼之认识，所谓心理情态及其对象，无非均属于此心之流转也。而此流转系由过去作业所决定，故有情各个不同。

诸有情各因过去生命中所作业而遗留于心，因有种种潜伏印象，所谓熏习是也。熏习非如习惯，习惯限于此一生，而熏习则有常住之力量，不随此生终止而毁灭。而在有情之此一生所作，均可留有下意识之诸印象，随相当因缘而复起作用。此则所谓“行”，而诸“行”之对于来生起作用者即所谓熏习。故瑜伽之断灭心之转异，不但断此生心身所呈现情变，并须断诸行，或熏习之一切不可见之势力。有情生命为过去熏习，此世诸行，及此心现行所likely困，重重结网，永恒转异，殊难自拔。

但心因其仍能使诸作根应付外起之事物，故可有自动之行为。又因其能自制，使生命变换趋向，或继续进行，故心亦谓“有能”。因此二事，亦属于心之本性，故有情可以令心注一处，不使他驰。而能令心注一处，则为瑜伽行法之基础也。

心之转变有不同之情态，名曰五地：为事物所播弄，是曰扰心；昏迷不明，谓之盲心；不常安定，谓之迁心；集于一点，谓之一心；止息心转，谓之灭心。凡此五心，均不完善。又人之知识，亦分为五：一量，谓真知；二似知，谓误知；三分别，谓想像之知；四睡眠，谓心在睡眠中；五念，谓记忆。凡此五知，亦均起于神我与觉之结合，而神我堕于现象界中自须断绝。凡此入瑜伽行，乃能解脱。

神我因陷入觉所转异之迷网，误认其本真，而以现象之流为其本身，故解脱之道，最后在神我之发现自己。吾人须断灭心之活动，摧破其重重缚网。欲停止心流，必须修持与克欲。克欲之方，在端正之生活。修持之要点，在心智之坚定。瑜伽分心之转异为有烦恼者与无烦恼者，前者总归于无明，后者均属于智慧之情态。无明者以非我为我，以染为净，以苦为乐，以非常为常。总而言之，则系以现象之流为真实自我。瑜伽人须修练内心，使诸事均显其真相，而修行之重心则在“离欲”。世间事物，分为二项：一者可见，如

饮食人物等，二者随闻，如天上之欢乐等。离欲者对此二项均无欲求，对于人世天上之苦乐均泯然遗弃，故不为任何事物之欲求所奴役。在离欲之最上阶级，则真我之体证起，而解脱得以完成。

神我不但为烦扰之心所缠绕，而且与坏灭血肉之身体有密切关联，身体之痛苦、不快、与不定，以及出息入息，均与忧恼相应。虽身体康强非人生之目的，但亦为其主要条件之一。身体既与神我结合，故瑜伽行法不能置身体于不顾，而并须在物质方面加以调整。

瑜伽经谓行法有八支：一夜摩、二尼夜摩、三坐法、四调息、五制感、六执持、七静虑（禅那）、八等持（三昧）。前五支称为外支，后三支称为内支。

一、夜摩　夜摩义为禁制，为消极之道德条律。此总为五：一不杀、二实语、三不盗、四净行（不淫）、五不受馀财（不贪）。此中之主干为不杀，其他均为其枝叶。不杀者，泛指禁止随时随地对于任何生物之伤害与仇视。此不只为不杀伤，且包括不仇视。以此对于一切善恶苦乐事物，而修慈悲喜舍（此四称为对治修行），可以使心宁静。吾人必根绝嫉妬，不幸灾乐祸。此项戒条性质绝对，必无例外，即对国贼逃兵及宗教之叛徒亦不杀害。即自卫亦能用为杀人之辩护。无种姓国籍老少及任何情形，夜摩诸戒，均绝对施用。

二、尼夜摩　尼夜摩义为遵行，为积极之道德条律。此亦总有五：一清净、二轻安、三苦行、四读诵、五敬自在天。瑜伽人须常行此五者。瑜伽行法旨在逐渐清除身心一切之束缚。道德不修，贪欲不尽，为解脱道之第一重障碍。瑜伽人必须行为心意清正，克伏罗阇及多磨二德，而令萨埵增长，恶力渐除，乃可进而行修心之法。

三、坐法 修心之前,必须修炼身躯。身不修炼,定心无由而生。坐法之讲求,为瑜伽之必要条件。入三昧地,当先修坐法。在急走及睡眠之中,人心自不能加以修持。盖心及诸根,本附于身体。身不坚定,心与诸根自不能治理。坐法甚多,有人谓几无数量。毗阿沙之释论则只列举十一式,所谓莲花坐等是也。坐法之根本要义,为使身体轻安,自在,而且坚定。身体行坐法时,须不有丝毫矜持不安,实即务使全身得无上之休息。如此则身体无痛痒扰乱,直至忘却吾人之有身体。故瑜伽经曰,坐者坚定而愉快(二之四六)。因行坐法对于身体极有益,故即未修禅定,仅行坐法,亦极为印人所重视。坐法原指坐之姿式,推广之乃为锻炼身体之方术,其结果能调整全身及消化机能。

瑜伽之原意,在调整身体,而非在自苦自杀。不过就人生之目的言,精神自比身体为重要,故不能因身体之需要,而有害于精神,瑜伽因此教人节制饮食。此宗之末流,甚至谓须使身体能耐极大裁制,受常人所不能堪者。

四、调息 息者,原指呼吸。瑜伽经一之三三谓"慈悲喜舍"可以安心。其一之三四谓"由出息或入息"亦可安心。故调息只认为安心法之一,而行之与否,可由人选择。又依经二之四九言及调治出息入息。而五十则称此有三,一外,二内,三不动(出入息及停止呼吸)。此种方法在佛教经典中常见之,所谓念安般是也。调息之原意,乃因呼吸不调,可扰乱定心。经二之五二言由此而心光之障乃渐消。

然此所谓息者,与僧佉所谓五风之风本为一字,因此调息亦即系调伏诸风。风或分为五,或分为十,充遍全身,而为一切活动之支柱。僧佉论谓风为五知根五作根所共同发生之心理情态。如能调伏此诸心理情态,一切诸根亦得调伏。

因坐法与调息方术之极度发展，而为哈塔瑜伽，哈塔瑜伽之内容，兹可不谈，而彼等对于调息之解释甚与上述者不同，而且笃信调息，可以致神通。但在瑜伽则以治心得解脱为目的，虽言及神通变化，并不重视。在瑜伽经卷三中列举多种变化，如天眼通、天耳通、宿命通、他心通等。盖在修心之程序自执持、静虑以至三昧，总名之为总御（三者详下）。瑜伽人如行不同之总御，注意不同之处，可得各项神通。印度所谓神通，自彼等观点言之，并非西洋所谓之超自然力。神通者，不过揭开吾人感觉所得之世界，而深入宇宙之内层，感觉之世界，不过宇宙自然之一部分。在此以后，亦同为宇宙之一部分，同有定律与秩序，神通并非超于定律与秩序。神通变化又名成就，瑜伽经四之一曰，成就之得，或由天生，或由药物，或由咒术，或由苦行，或由三昧。天生之有神通者，仍因前生曾修瑜伽，故稍行修练，即得神通。用药物乃谓麻醉剂。咒术即持诵曼陀罗经。中虽言及药物，但未重视。神通变化使人能为所不能，自为人类所欣慕渴求。印度后期之瑜伽（哈塔瑜伽），因坐法调息以及结印等之发展，而以为因身体之调治，可得各惊人变化。然神通究不为正统之瑜伽修行者所赞许，释迦世尊原斥人玩弄神通，瑜伽经三之三八曰："此等为三昧之阻碍，乃世俗之力量。"盖瑜伽之最终目标为解脱世间，神我独存。而欣慕神通，沉溺不返，使人误入歧途，缚于此世，不愿自拔，因而神我不能离自性所转变之宇宙，而堕落生死中也。

五、制感　　瑜伽之目的，在停止心流。道德之修持，身体之调整，均不足以停止心流。心流之最初波动，起自感于外物。物感交集而无穷，故心流不断而长往。瑜伽修心之第一步，在制止感觉。制感者并非根绝官感，而仅为修习不为外物所纷扰，而继以使心注于一处。制感之效，在使有情对于世间诱惑失其兴味。犹如

知妻不贞,其夫对之全失其爱欲。

六、执持 瑜伽经三之一曰:“执持者使心注一处。”心注一处者,或在体内,如鼻端,或丹田,或注于在外之一物,如此则心不外驰而得坚定。

七、静虑 心既注于一处,而顺利前进则有静虑(禅那)。当主观(知者)几将与此所注之对象合而为一,则静虑进至三昧(等持)。执持、静虑、等持三内支,为修心之要着,关系极密,几不可分。当此三者注于一事,总名之为总御。行总御于一物(内或外),则可有神通(如前所述)。但瑜伽行者必须不以此为满足,而须于既达三昧之后,继续修行,直至神我独存,得以解脱而后已。

八、等持 等持者,梵音为三昧地(简称三昧),又译为定,此为瑜伽八支之正支。故瑜伽释论曰,瑜伽者即三昧,因此关于三昧之学说,必须稍详述之。

解脱之道在离欲,最上之离欲者,脱离一切可见及随闻之对象,而神我独存。离欲之要,为于一切对象事物真见其实相,渐证自性神我之本来互相独立,故须静坐注意一处,俾渐辨宇宙之真实。每一现象之知,均有三事:一知者,二知(知之作用),三知之对象。在神我之真知,则超出此三分别。如此三之分别具绝对性,吾人自无由超越现象,证知真实。故瑜伽人在禅定之过程中,能知与所知须合为一。故解脱之途,即在自性之中调伏自性。瑜伽行法起自世俗之知,层层破其藩篱,逐次深入,以趣智慧,而神我得独存智。故调伏之次序,依自性展转之层次,而心依之有等差之知。在世智中,心酬对五大之粗尘。在禅定之初,即在五大粗尘(如牛如瓶)综合其诠(观念)行(印象),而得此一对象之知觉。心注此项对象,称为有寻三昧(佛教旧译有寻为有觉)。在此阶段中,知觉之诸分子,一声(如“牛”字之声),二名(如牛名),三义,与实在之对象合

一,而成一经验(经一之四二)。世智中之对象有二特性:一为客观(对象)与主观(心理)之互相独立,二为此对象之所以独立,因其与他对象有差别。在有寻三昧中,对象之经验,仍全具此二事。但名言知识往往于事实增益餘相餘义,而失彼自相,而起分别智(因明所谓之思构想)。故须远离一切声名义诸知识,而直与其实在之对象相接(如初生婴儿初见牛时之知识)。如此则由有寻三昧进而为无寻三昧。声名义等依于记忆(佛经译记忆为念,发牛字之音,而引起牛相,自依于念)。扫除记忆以及一切关于对象之观念,而直知实在,称为无寻三昧(经一之四三)。此上二种三昧之分别,实似佛学新因明中无分别智(现量)与有分别智(似现量)之分别。

瑜伽行者必须再进而取细尘(细尘即五唯)。此一阶段之禅定,其初犹尚有名言之杂入,至后则直取细尘之实相。此初后二者,称为有伺三昧及无伺三昧(伺佛经旧译为观),其分别与有寻无寻相同。不同者在其对象为五唯(经一之四四)。据本宗理论,普通经验只可取五大粗尘,至若五唯细尘,则非世智之所能知,其存在但由比量所得。瑜伽行者在有伺无伺三昧中,可直取五唯,并可至自性。自性细微,本不可见,在定中乃能证知(经一之四五)。

瑜伽行者由此阶段,尚须更进,由上述定中,自我发现无论粗细尘均非究竟,乃进而取更细之对象,以求于其中发现自我。惟上述细尘者,似谓粗象(五大)之外五唯及忧暗二德增胜之自性,此属于客观物质方面。至若喜德增胜之诸根以及觉谛(或兼摄我慢),则属于主观能照作用方面,在上述诸定主观与客观物质合一。若再进一步,则与主观作用(诸根)合一,此一阶段称为有喜三昧。更进一步若以自我知识(觉)为对象而与之合一,则为有我三昧。此上所述之四阶:

一　有寻三昧　无寻三昧

二 有伺三昧 无伺三昧

三 有喜三昧

四 有我三昧

统因在此中心注于各项不同对象，且亦有知，或知善恶，或知过未，或尚有喜心，或尚有自我意识，故此四者，总名为有智三昧。

世间本为自性所转变，神我本自独存。但因无明业力，陷溺此世间，于是乃以非我为我，此悉由于不识自我及世间之真相。瑜伽行者，首重德行，以清行为之污染。次定身调息，以除肉体之障碍。再制官感，以屏此世万端之纷扰。盖在常人，此心迁转无常，心身不固，随物动摇，虽在作意于一物或一事之时，亦为亿兆旁象所缠绕。瑜伽行者如修至能制感，则由此可心注一处，此谓执持，乃修心之第一步。如禅心顺利，则称为静虑，而为修心之第二步。再则有三昧，注意一处，主观客观合一，由心取粗法、细法、以至知之作用（诸根）。再上则心能静观喜德增胜之觉，而自我知识，巍然明照。夫觉为自性所变之第一步，故心证知觉谛，已得自性之全体。但在有我三昧中，虽早舍暗忧二德增胜之烦扰世间，而终取轻光能照之喜德而与之合一。但此中究有主观客观之二元，尚未全灭，而真我（神我）与假我（觉）尚未全分，故此上三昧均为有智三昧。

在有智三昧，尚有心之迁流。在此三昧中，虽超越世智，但心仍有作用，而有主观客观相对之知。此知虽已超乎常知，但关于外象之心行（心之潜伏印象）犹留存而未灭，心行为世间经历所造成，故神我缚于世间而不得脱。瑜伽行者自有智三昧，灭尽主客之知，心已停诸作用，乃进而有无智三昧（又称为灭三昧）。在此三昧中，心行亦仍未灭。心行者过去生活所遗留，而支配未来生活之诸种差异，故可号为种子。而此上所有一切三昧，均心行未灭，故均名为有种三昧。无智三昧如行之既久，则有三昧所造成之行。此行

障碍一切之行，及至三昧之行亦灭，则种子灭尽，而名为无种三昧。瑜伽行者首屏弃世间烦扰，次停止心之迁流，复灭一切种行，层层尘网，均被破除。心之缚束力量，至此已不能用于神我，而真知（般若）光照，神我由是独存而无垢矣。（按世俗心智可比之污垢湖面，树影在中，迷惘失真。有智三昧则可比之明湖朗照，树影在中，真状呈现。无智三昧则可比之树巍然独存，湖水已涸，影象不显。又无种三昧与无智三昧之关系，所释不能尽同。此上所述，只其一说。）

禅定之智超越世智，称为般若。禅定之发展，即般若之逐渐增胜。瑜伽经一之二〇谓修心法之成功，亦在乎五事：一信、二精进、三念、四定（三昧）、五慧（般若）。而般若者，本为分辨自性神我不同之智，名曰清辨智，或分别智。世智仅取粗尘，般若乃可取细尘。一切有情活动均留存印象于心中（所谓行）。当般若之行日渐增长，世智之行日渐消灭，于是瑜伽行者日在般若智慧之中。般若能令人解脱，而不缚于自性之轮转中。般若之增长至最后须经七级。前四称为果解脱，后三称为心解脱，兹姑不详。神我之慧光照，三德之缚退缩，有此清辨智，称为法云三昧。瑜伽行者得此，死后神我独存，不受后有，但在未命终之前达此地者，神我虽与觉有缘，但此觉已屏除一切染污而得全悟，此种情状，称为命解脱，凡已命解脱者，虽在此世，而于世无著。

第九章　胜论

胜论旧称为吠世师迦，或卫世师、或鞞世师、或鞞崽迦、或卫生息，均一字音之转也。梵字吠世师迦有殊胜义，即谓差别。说者谓为自六句义之异句义得名，因胜字异字原出一字也。惟据百论疏及唯识述记，则均意谓义理殊胜，诸论罕匹，故称曰胜。胜论经一，一，四曰：

因同相异相，而有实德业同异和合六句义。——乃由殊胜之法所生，由此而达至善。

胜论为婆罗门人所认为正宗六论之一。即梵即我，但遮不表，遍满虚空，无有差别，世谛惑妄，乃起异同，此则如幻之说，是商羯罗之吠檀多论也。从一始生，均依三德，性我对立，而觉而慢，而餘二十一谛，此则转变之说。其中无神之教智慧为先，是数论也。有神之教最重笃修，是瑜伽论也。其餘三论均属积聚之说。弥曼差论多释祭祀，正理论一派多论因明，而极微自我之说皆与吠世师迦多同，其间盖互有因袭也。至吠世师迦分析句义成一切法，则于积聚之说特为著眼者也。

本章述胜论义分为二节：（一）胜论之变迁，（二）胜论之学说。

一　胜论之变迁

胜论学说主积聚，执极微，分析句义，均不见于奥义书。及至佛陀时代，诸说始行世，而极微说最流行，如六师以及数论均有之。

迹胜宗之精神或与六师中说最符合，然二方关系究如何，则无事实佐证甚难言。或者实一时潮流，胜宗即自其时孕育而成，无一定传统之关系也。

六师之中阿夷多主地水火风四大之说，迦旃延计地水火风苦乐及命积聚而成有情世界，拘舍罗（邪命外道）执运命说（如胜论之不可见），均与胜论相关合。而尼犍陀既说极微积聚，复有句义之分析，尤与胜论大纲全同，无怪耆那教人指此宗为其支流也。

计耆那教与胜论之同处有四：一、耆那计极微（补特迦罗）是常，胜论亦同。二、耆那谓有五实，谓命法非法虚空补特迦罗；胜论有九实，地水火风即补特迦罗也，我即命也，空即虚空也。三、耆那常立二句义，一实二变，或立三句义，一实二德三变。与胜论之六句义虽不同，然说者谓胜宗羯那陀原立三句义（实德业），此三虽内容与彼不同，然或可证胜宗句义本从二句义或三句义演进渐加详密也。四、二宗均主因中无果，且于极微外立自我。（参看第四章）

胜论经曾言及弥曼差宗（有时亦引数论），而且常谓时为最终之因。此时节为因之说，见于白骑奥义书，当亦甚古，因有谓胜宗原本出于弥曼差派，均在佛前。盖弥曼差学说颇有同于胜论者，然此二宗经先后甚难决定，而是否均在六师之前，则更为可疑。法经为吠陀经典最晚出者，其中仍未言及胜论。大博罗他纪事诗中言及和合（六句义之一），或可证胜论在其时已出世。而据耆那所传，则纪元前后有耆那教人罗喉笈多立说，后遂为胜论之祖，胜论之在其时渐成熟可知也。

纪元后二世纪胜宗大成，与数论同为佛典所重视而常辟之。其时胜论经或已行世。胜论经者传为羯那陀所造。羯那陀为此宗所认之创始初祖，中文佛经常称其人名优楼迦。据印土所传，其人原名迦叶波。优楼迦义为鸺鹠。据印人所传，湿婆天因此人苦行精

进，而化为鸺鹠宣说斯学。又谓此人常食米齐（亦见成唯识论述记），故又名羯那仆或羯那陀云。此人不悉在何年代。唯识述记谓在成劫之末，白为神话，即据他种传说，亦均近附会，不得确知其事迹及年代。唯本宗当在西纪后二世纪前即已成熟。盖大毗婆沙言及胜论之五业，而恰拉克医书亦引及此宗，二者均约在迦腻色迦王时也。其后龙树十住毗婆沙言及优楼迦宗义，而提婆百论引卫世师说甚多，虽与胜论经有出入，而据其相同各段约可断胜论经实已成立。诃黎跋摩成实论亦多破之。

胜论经历时既久，或有增损，现存者有三百七十经，分为十卷。第一卷通论五句义（实德业同异），第二卷第三卷说实句义，卷四说极微及其性质，卷五说业句义，卷六说法非法，卷七杂说德极微我并及和合句义，第八第九大部说现量比量，第十卷则论多事而与卷九同涉及因中无果之说。

有波罗夏他巴答者在吠檀多大师商羯罗之前，约为五六世纪造摄句义法论，称为胜论经之疏释。兹略叙其纲目如下

叙述句义（实德业同异和合）

实句义

九实合说

九实分详

德句义

诸德合说

诸德分详

业句义

同句义

异句义

和合句义

除胜论经外此书最为重要，虽祖述彼经，然不随经文解释，非注疏体裁（比较上述二书之内容可知），且立说颇与彼经不同。（一）世界之创始与坏灭。（二）火大对于餘大之影响。（三）数为意识所成，彼体此体亦然。（四）合、离、二者步骤之分析。（五）动之步骤。（六）悟他比量。此六者均胜论经之所全未言者也。而波氏言德有二十四（经仅有十七），同异和合三句义之性质及因明之意见，均与胜论经殊异。

我国唐玄奘译有胜宗十句义论，谓为胜者慧月所造。此人事迹不详，然因其常用波罗夏他巴答之说，故知在玄奘以前波氏之后，即在六世纪顷。惟十句义之说在印度罕迹可寻，即在中土中百等论吉藏所疏，唯识俱舍基光所述，亦均偏重六句义法。然玄奘独舍胜论经而译此论，岂龙树、世亲时代仅有六句义说，而玄奘时则十句义颇有注目者耶？然奘师志宏佛典，尽日穷年，或因此论较短，遂偶尔译之，原非必十句义之盛行其世也。

先是约在四世纪有富差耶那者，为正理经作释，颇用胜宗之说。此人因明曾为陈那所斥驳。其后波罗夏他巴答之因明，甚受陈那之影响。而约同时乌地阿塔克拉（属正理派）反驳陈那之说，而所作正理疏亦用胜宗义，且称羯那陀为最上仙师，因而正理派更渐与胜宗混合（详第十章）。

胜论经之注释甚多，最有名者为商羯罗密斯拉所作，乃印度所常用。而在我国唐以前所译佛经言及此宗，则多根据六句义之胜论经及波罗夏他巴答之书，因之唐人注疏遂多引六句义法。然十句义论虽在印土不重视，然在中国则为外道译书二者之一，且亦甚难读，近经日人宇井伯寿依梵典释之始颇了然，下节述本宗教义，遂多从之。

二　胜论之学说

胜论执积聚说。执积聚说，故先须精密分析宇宙万有。其分析所得，是曰句义。而由分析所得再综合之，遂有此形形色色之世间。了然于其分析及综合二方面，胜论之纲领具矣。爰述其大要如下。

句义一字，胜论未详解，然句者名言，义之为言境也。此盖谓依名言思考而实境显现。胜论者盖执有外境，内心亦实有。分析内外诸境，而得句义。但总古今所传，胜论句义各有不同。汇集诸籍，大别有三。

一、有六句义。如胜论经谓句义有六，一实、二德、三业、四同、五异、六和合。成实论卷三、百论疏卷三，均同此说。现今印土所传，亦均此说。虽有言七句义者，然即前六加入无说，大体无殊。中土所传述六句义，则多宗吉藏之疏．其文云："今言六谛者，一陀罗骠，称为主谛，亦云所依谛，谓地水火风空时方神意。此九法为一切物主，故云主谛。又解，一切法悉有依主，故破神品云，黑是求那、氎是陀罗骠。破异品云，瓶是陀罗骠，一是求那，故知依主通于万法。二者求那，此云依谛，有二十一法。谓一异合离数量好丑，八也；次有苦乐憎爱愚智勤惰，亦八也；次有五尘，即色声香味触也。以五尘依地水火风空五主谛也，苦乐愚智等依神意二主谛，餘八通依。三者羯摩谛，此云作谛，谓举下屈申所有造作也。四者三摩若谛，此云总相谛，谓总万法为一大有等。五毗尸沙谛，此云别相谛，谓瓶衣不同也。六三摩婆夜谛，此云无障碍谛，如一柱色香遍有而不相障。问：一切物皆具六谛耶？答：具。今略举内外二物，瓶为主，尘依之，即依主二谛。瓶为他所作，即是作谛，瓶有总别，瓶上五尘不相障碍，即餘三谛也。身为主，二法依之，一诸尘，二心数，

身有所作，身具总别，身上诸尘不相障碍，即不相障也。”

二、有六句义。如成唯识论述记卷五云，谓羯那陀说所悟六句义法，一实、二德、三业、四有、五同异、六和合。其他中译经典如广百论（卷六卷八）、俱舍论（光记十九）、显宗论（卷七）、顺正理论（卷十二），均有总同句义（即有句义）与同异句义之说。

三、有十句义，即十句义论所说。此中之同句义即基师所述之第四句义，其异句义则等于胜论经之异句义，而胜论经之同句义在护法所述则分属于有与同异，在本论则分属于同与俱分。又护法所述之同异在本论似分为异（第五句义）与俱分（第九句义），有能无能据胜论经则在六句义中似为觉德所摄，无说句义则六句不摄也。濮阳演秘卷二，传有三义，应详参阅。今依己意表其异同如次。

【胜论经百论疏等同】	【中土所传广百论等】	【十句义论】
实（所依谛）	实	实
德（依谛）	德	德
		有能
		无能
业（作谛）	业	业
同（总相谛）	有或同	
		同
异（别相谛）	同异	俱分
		异
和合（无障碍谛）	和合	和合
无说（后人加）		无说

第一实句义。实者仅为诸法本体，其所显现则为德业。德谓属性，业犹动作，故胜论经曰，实之相在为有德业者为和合因缘(意谓德业依实而有，是谓和合于实，故实乃和合原因)。实有九，一地二水三火四风五空六时七方八我九意。

地水火风是四大极微，圆而且常，能生粗色，极微至细，无十方分(百论疏十二)。据羯那陀所说(胜论经)极微既不可分，故极邻虚。虽无量度，而积聚多微遂成有量度之物。其后立说渐详，如二十唯识述记卷三云："其地水火风是极微性，若劫坏时此等不灭散在处处，体无生灭说为常住，有众多法体非是一。后成劫时两两极微合生一子微(按此应译第二微)，子微之量等于父母，体惟是一(按极微无个性，故体非一；子微有个性，故体是一)。从他生故，性是无常。如是散极微皆两两合生一子微，子微并本合有三微(按三微为三极微成)，如是复与餘三微合生一子微，(两三微，又并本合生一子微，有七极微，故名第七。)第七其子等于六本微量。如是七微复与餘合生一子微，(二第七微并本为第十五微)第十五子微其量等于本生父母十四微量。如是展转成三千界，其三千界既从父母二法所生，其量合等于父母量。"(按以上所谓量，解详后。)此窥基所传也。而印土现传另有多说。如一谓第二子微由两极微成，第三子微由二子微成，餘以此推(此恐系羯那陀说)。二谓第二子微由两极微成，第三子微由三第二子微合成，第四子微由四第三子微合成，餘以此推。第二子微仍无方分，第三子微大如日光中之野马。按此四大性质各异。地之色青，味苦，香无好恶，触无冷热，鼻根为地所成。水之色白，味甘，触冷，并无液性为润湿，舌根为水所成。火色光耀，其触热，眼根为其所成。风之性为非冷非热之触，皮根为其所成，四大各具特性。如吉藏传，色是火德，香是地德，味是水德，触是风德(百论疏三)，此通常四大之定义。

空者非同诸大(原子),胜论经二、一、二七谓声为空相,十句义论谓唯有声为空,盖此乃遍满传声之本质也。唯识述记卷五曰:别有空大,非空无为,亦非空界色。空无为者,真正之虚空,空界色者,犹谓空气。空大乃如以太,亦为传导之媒介也。空且为一切活动之地,如百论第九曰:"外曰定有虚空法,常亦偏亦无分,一切处一切时信有故。"(参照本颂之疏)又外曰定有虚空,遍相亦常,有作故。若无虚空者,则无举无下无去来等。所以者何,无容受处,今实有所作,是以有虚空亦遍亦常。

时者何?胜论经二、二、六曰:时以关于此之此、俱、迟、速为相。而十句义论则取波罗夏他巴答之定义。意曰,时是彼或此之俱或不俱与迟或速之诠及缘之因。诠犹谓观念,缘犹谓认识。故时者,乃对于事物(彼或此)之同时或异时、迟或速所发生之观念及认识之原因也。故窥基解曰:若是彼此俱不俱迟速能诠之因,及此能缘之因,名时(述记卷五)。此乃时之定义,与百论(第九)所言相同。百论曰:以一时不一时久近等相故可知有时,无不有时,是故常。意则与经近似。案依时间言彼可指过去,亦可译为先,此指现近,亦可译为后,因此胜论经之定义,意谓时者乃以关于后来(此)、事物之后(此)以及俱(同时)、迟速等为其存在证明(相)。又百论之一时不一时,即俱不俱,而久近即先后亦即彼此也。

方云何?经谓方以起此远或不远于他之知识为相。十句义论曰:是东南西北等之诠及缘之原因。此等者等取东南东北等。胜论谓时方均与空同,体一是常。百论曰:外曰实有方,常相有故。(物均有方,亘古如是,故知是有。参照原疏。)

我云何?胜论经卷三详言之,意约与十句义论相同。十句义论谓我以觉及乐及苦及欲及嗔及勤勇及行及法与非法等之和合因缘之起智为相。按我为觉等之和合因缘,即谓体相间有不相脱离

性。意则为觉等之非和合因缘，即谓其中无不相离性(见下)。据论所说，谓我以起智为相，而所起之智则为起我为觉等之和合因缘之智。此所谓相者，谓征象，即证明。即谓证我是存在，或我乃存在之相。盖胜论证我之实有，恒谓觉等必有所依故。俱舍论曰："必定信我体是有。以有念等德句义故，德必依止实句义故，念等依餘，理不成故。"又曰："诸心生时皆从于我。"(参看光记卷一百)以此我为和合因缘，离我则无觉等，二者和合不能相离。非如壁持画，如器持果，壁坏器倾，画果仍在。故俱舍曰：非如壁器我为彼依，此但如地能为香等四物所依。百论中谓外人证明我存在之相亦复如是。其文曰：优楼迦言实有神，常，以出入息视眴寿命等相，故知有神。复次以欲恚苦乐智慧等所依处故知有神。是故神是实有，云何言无(神字系我之异译)。胜论说我是常，遍一切处，我与觉异(我为觉之和合因缘)，我为作者，是有执受。僧佉，人非作者，与此别异。我虽遍满而数是多，其理由亦如金七十论，则与僧佉相同。

我虽是常，然因前生之业报或法或非法困缚于身体，以是而有轮回。轮回必非无因。盖种子生芽，曷非有因。轮回决非以大梵(吠檀多说)或自性(数论说)为因，盖食果各异，因自非一。轮回之因且应非可见，盖因生远果中必不能有可见者为媒介。轮回受生必无间断，盖婴儿受乳而自喜悦，而仙人常能记忆前生事迹。业之传果悉依行(解说见后)。法与非法为不可见因。

不可见者，为一不可思议之势用。一切天象及有情组织均为其所支配，故亦为天然力。又含命运意义，实则原义为业力，法及非法是也。盖业为世界构成毁灭之原因，故摄一切势用。而后期胜论遂至主有神说，所谓自在天也。而不可见力遂为神之别名，此势用又为其特权矣。

此自在天说在正理宗与胜论混合之后。彼天一切智，一切能，常住，极乐，依世人之业报而使劫始劫灭。自在天在晚期胜论遂为我谛中之最重要者，彼无身体，遂不轮转。世人以假智而误认身体意觉等为真我，故各依本业转回无已。解脱之方在知六谛，既得六谛智慧，假智黜，悟真我，而可超出尘世矣。

胜论经三、二、一，谓当与根及境合，有时有智生，有时无智生。此可证明意之存在。十句义论则谓意以觉乐苦欲嗔勤勇行法非法和合因缘所起之智为相。按和合因缘，谓性不离体，犹如质料因。而一切凡非质料因者则为不和合因缘。如一、由德生德，例如合德（我与意合）为因能生觉乐等。二、由德生业，例如物是重体为因生坠下果。三、由业生德，例如以取业舍业而生离合等德。四、由业生业，例如此动致使彼动。凡此四因，均为不和合因缘。和合及不和合二种而外，后人又立有所谓助因（如士用因）。助因者，如作者因等。

我于觉等系为亲因，意于觉等为增上因，以有觉等而证明有我（已如上述），以有觉等而亦证明有意。盖我为遍满，如可无意则离身绝远之尘缘亦应生识。今以身内有意为内具，一切外缘悉必经其媒介乃可生识，故人所知非能极遍是有限制，故因有觉苦乐等而承认（起智可如是解）有觉，故以对于觉等之不和合因缘而生承认为觉之相。相者亦指证其存在之相也。

意与我合，乃能有知。意非如所谓精神，而似所谓物质。基师云：其大如芥子，无知有作。其开始之动作，由于法非法（即不可见）。每身各有一意，体仅是微，且是有触，无有居定，急速回转，身上任何处有尘缘，意即往接，故如充遍全体然。

德句义云何？胜论经中：德之定义为依一实，无有德，非离合之因。依一实者以一实为其本体。无有德者，德不能更为他德所

依。非离合之因者，则明德所以别于业也。胜论经言有十七德，谓色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、觉、乐、苦、欲、瞋、勤勇。后波罗夏他巴答又加七德，谓重体、液体、润、行、法、非法、声，共为二十四德。十句义论及后世胜论书均从之。（此后引十句义论，编者为帮助了解，在原文中加入些旁注小字，但可和正文连读。）

色味香触唯各为眼舌鼻皮所取，各依极微合成之粗物，故为眼等所知。盖微则为眼等所不知也。

数谓一二三四等，量谓微大短长圆等，十句义论曰：

数云何？谓一切实和合且为一或非一如二三四等实等之诠及缘的因如一体等名数。

按一切实和合者，谓数为一切实须有之性质。一非一实等诠缘因者，谓对于实之一或非一（二三四等，非一实等者，等谓多实，非等取他句义）而发观念（诠）认识（缘）。一体等者，谓数例如一性二性三性等也。数之所以不为一切德等合者，盖德不能有德也。

量云何？经谓有四大微长短是也。而十句义加一圆体。彼论曰：

微体者……谓以二微果为其和合因缘，并为二体所生之一实的微之诠及缘之因——是名微体。

按微体依二微果，为其微果性质之一，故曰以二微果为和合因缘。以此微性乃于二体（父母二微）所生之一实见之，故于此实可有微之观念（诠）及认识（缘），故曰一体所生一实微诠缘因。于大体短体长体，十句义论曰：

大体者——谓因多体而有大体此大体与积集差别所生三微果等和合，且为一实之大之诠及缘之因。——是名大体。

长体者——谓因多体而有长体，此长体与积集差别所生三微果等和合。且为一实之长的诠及缘之因。——是名长体。

知体者——谓以二微果为其和合因缘，并为二体所生之一实的短之诠及缘之因。——是名短体。

按大体乃因多体而成，故为积集之一种（差别可作如是解），即所生三微及更上各子微等和合。二微不能有大性，三微始有之。故与三微果等和合，三微等合成亦可谓为实。故大体者，可使吾人对于一实而发生大之观念（诠）及认识（缘），故为一实大诠缘之因。短体长体亦准此释之。

圆体有极微极大二种。九实之中四大为极微。空时方我为极大，遍满一切，故亦名遍行。意则非微非大，实为二微。基师谓大如芥子。

别体与数相似。故十句义论别体定义与数之定义文字大同。

别体云何——谓与一切实和合。且为一及非一实之别的诠及缘之因，如一别体等。——是名别体。

按别体定义与数相似，惟数者旨在聚，如聚三一而为三。别之旨在分，如三别体别于二别体及四别体而言。故胜论人释曰，别体为分之观念之因，别体与异句义不同。别体指数，而异谛指一切之异。且异谛为遮表觉因，别体则仅诠缘之因也。物各有别体。千缕成一衣，衣缕各别，缕中无衣，以此而持因中无果之说。后人传其理由有七：一、因果观念异。无人见缕视为衣，无人视衣为缕。二、因果名称异。无人称衣为缕，称缕为衣。三、一因生异果。缕可成布，又可作索。四、因果之时间异。因前果后，非同一时。五、因果形异。衣非缕形。六、因果数异。衣一缕多。七、若因中有果，则因应只一，而不应有多因共一果，如由缕成衣，应无须助因（如作者及器械等），以此七事应知。

合者，十句义论谓原不至一处之二物至一处时曰合。离则反是。合有三种：一随一业生（谓二物中之一能动作），二随二业生

（谓二物均能动作），三合生（谓由合物生合如身之与树合由手合于树也）。离亦有三种：一随一业生，二随二业生，三离生。又和合句义与合德不同。和合施于不相离物。合者施于可相离之物。离者施于已合之物。

彼体此体就经及波罗夏他巴答所说观之，则有十句义论之定义。文曰：

彼体云何——谓属一时等及远觉所待之一实所生，且为彼之诠及缘之因。——是曰彼体。

此体云何——谓属一时等及近觉所待之一实所生，且为此之诠及缘之因。——是曰此体。

按彼体者，一关于空间，立在此岸，对岸曰彼。一关于时间，根据此一时，另时曰彼（此解属一时等，等者等取方）。故彼体者，属于（所待）远距之知觉（此解远觉所待）。凡彼体者均由有此性质（属一时等远觉所待）之实物而生（此本文前半）。而为发生"彼"之观念（诠）认识（缘）之原因也（窥基法师述记所解，失却本义），此体定义准上可知。

觉者谓了悟一切境（十句义论），量与非量均属之（经释）。胜论经与波罗夏他巴答之经释均以为圣言譬喻义准等不应另立为量，均应属于比量。故量惟有二，现量比量是也。经谓现量有二：一常人之知觉，二瑜伽人之知觉，后人分别名之为世间与非世间之现量。世间现量仅达实物，而非世间则可对于我、空、时、方、意及极深微法均可了知。十句义论未言及非世间现量，餘则与经意略同。其文曰：

现量者——于至实之色等与根等和合之时，而有了相生。——是名现量。

比量者——此有二种：一见同故比，二不见同故比。

见同故比者——谓因见相故及待相之所相两相属念故及我意合故。而于不见之所相的境有智生——是名见同故比。

不见同故比者——谓因见因或果或相属或一义和合或相违故及待彼相属念及故我意合故。而于彼毕竟不现见境有所有智生。——是名不见同故比。

按现量者,由四事合生。一境，谓根等所可至之实之色等。(如极微非根能至,此解与述记不同。)二根，谓四大所造眼耳等。三意，为内具。四我,为作者。根外有意有我、故曰根等。须此四事和合而有了相生。

按见同故比者，如见烟故（烟相为诸火之所同有。故比曰见同),而忆念此烟(相)恒与火(所相)不离而相属,故心与意合,而于不见之火之境发生知识。又如见野牛形状(相)，而忆念此形状与家牛(所相)相属,于是我与意合,而于不见家牛之境发生知识。(此在正理宗谓之比喻量)按不见同故比者，一如见黑云(见因)，以至忆与彼相属之天将雨,而我意合,于毕竟不现见(即天雨)之境而发生一切知识。二如见江中满新浊水(见果)，以至忆与彼事相属之上流有雨,以是而我意合,于毕竟不现见境(即上流之雨)而有一切智生。三如嗅香或见霜而忆与彼相属之地或坚冰,而我意合,于毕竟不现见境(即地大或坚冰)而发生知识。四如见火之光色而忆及焚烧，盖能焚发光二性均和合于一事(一境)也。五如见台空而知风去,盖台空与风在为相违也(述记解说有误)。

乐苦欲瞋勤勇均为我之德。乐苦无动作，而为欲瞋之因。欲瞋为有动作,因之而生勤勇。

经释所加之七德中，以行法非法声为最要（餘三为重体液体润)。行者瑜伽论有之。声因与声论如弥曼差立异，亦有详说(见引于成实论者颇多)。由法非法而有系缚,故亦为最要。

此中行者为潜伏潜行之心理，业报之能及久远者。以凡人作业均留有行也，以此而为忆念之因，动作之因：一、如见兵士（此现智）于此，而生种种熏习（此译数习差别），如士兵持枪军服等，此印象与我和合，是谓之行。以后各时忆及兵士，均因此时所见，故曰念因。或有时生比智，谓佳兵不祥，见印象成为种种熏习，而后时均可忆此，亦是念因。二、业生势用，如攒掷等作业，均生一种力，而此力成为潜伏之行，后如发动，则仍可生动作，故为作因。凡力自均依于一实，如火力依于薪，且仅有质障实（地水火风及意）乃藏有势用。念因，述记解谓智种子。作因则如物理学所谓能力也。

十句义论释法与非法曰：

法云何——此有二种：——一能转，二能还。

能转者——谓为可爱身等所生乐之因，与我和合且有一实与果相违，是名能转。

能还者——谓为离染缘之正智所生喜之因，与我和合，且有一实与果相违，是名能还。

非法云何——谓为不可爱身等所生苦及邪智之因，与我和合，且有一实与果相违，是名非法。

按善行生法，恶行生非法，于人有益名法，于人无益名非法（见光记）。能转之法未离假智，仍有生死。能还之法已离染缘，（慈恩传曰：胜论师立六句，此六是我所须具，未解脱以来受用此六。若总解脱与六相离，称为涅槃。）即出世间。故一人于世中行善业（法），与此我和合，而来世降生，或在天上，或在人间，为可爱身，以此生乐（此上解可爱身等乐因与我和合）。来生食果是乐，是可爱，非如前生，故此生之身（指一实）与来生之果相违（此解一实与果相违）。二但如此生正智（即明六智）离一切染缘，此等善法与我和合，能断业报出轮回，神我独立永住于善，此所得果可使身离，故此

身之一实与果相违。非法使人堕入畜道等,故曰不可爱身。

业句义者经谓为依附一实、无德,而为合及离之因。此有五:取业、舍业、屈业、申业、行业是也。(十句义论同此,大毗婆沙第十三引之。)所谓取业者自下向上,如自地取球向上抛掷。舍业者自上向下,如手舍球掷下至地。屈业申业为惰性及弹性之用行业,为一切物质之普通动作。

同异句义则有多说

一 胜论经立同异二句义。其文有曰:

同诠与异诠(观念)乃与觉相对待者(一、二、三、)。

所谓相对待者,谓同异二观念乃视其所对待者而言。故牛性对于野牛性则为同,而对于动物性则为异(一、二、五、)。惟有性(在性)则一切实德业所同,故仅为同,(一、二、四、)。而有边异(极端之异)则不能同时可为同又为异。因此仅为异也(一、二、六、)。

二 护法广百论谓胜论立同及同异二句义,而同者谓有性,馀性则均属于同异。

三 十句义论立同异俱分三句义。同句义者谓有性,馀则属之异句义,及俱分句义(谓实性德性业性等)。

兹就此三说,究其分别之故,实基于胜论经同异乃相对观念之言,故如十句义论之俱分者(在该论之末,又译为同异)其位置在本论同句义及异句义之间。盖此论中同谓有性,有性一切实德业所同有,无有与之异者,是乃同而不异,故又名大同(见述记)。此论中之异,谓指此牛此瓶,又此一极微甲则凡大千世界一切事物如羊豕瓦罐等,如极微乙丙等,均是彼非此,均与之异。此则异而不同,故曰异。而俱分句义者,如实性,对于地水等则为同,对于德业等则为异;如地性,对于瓶等则为同,对于水火等则为异。又如牛性,

对于黄牛青牛等则为同，对于羊豕等则为异，而黄牛性等亦复如是。凡此均亦俱亦分，亦同亦异（此依相违释）。自其同言之，则为小同，自其异言之，则为同异（此依依主释）。

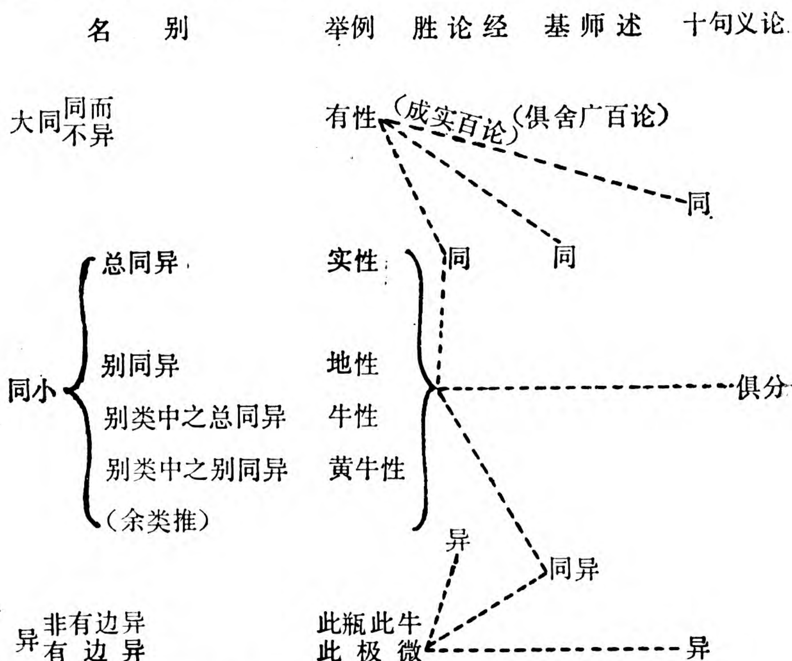
故关于同异可有三种分别：一同而不异，二亦同亦异，三异而不同。第一家胜论经中之六句义，其同谛约举一二两项而言，其异谛指第三项。此即成实及百论所陈之六谛。故百论疏曰：同谓有等，有指第一项，等者等取第二项。第二家窥基所述之六句义，其同谛即有，指第一项。而其同异谛则包括二三两项，故与胜论经所言不同。而基师乃谓其说"依百论"，误矣（见述记）。盖第一家之同谓有等，而第二家之同仅谓有也。第三家十句义之同，与第一家之同谛异，而与第二家之同句义同，亦即俱舍论之总同句义。光记十九释此有误。为上列第一项仅同而不异，有性是也。（因明大疏卷七，引及有性，可发明此谛真义。）十句义之异（与第一家之异相同），为第三项仅异而不同（如此极微是矣）。十句义之俱分，指第二项，与第二家之同异句义实不相同，盖其同异包举二三两项而言也。基光二师均谓"当旧所说同异性"实亦错误。今撮取其要，立表明之。

总同异，别同异诸名，见因明大疏卷七、九右，可参考。有边异者，谓极端之异，有九，地水火风四种极微及空时方我意是矣。非有边异者，谓不极端之异，谓四微所造色，如此瓶别于彼瓶，此牛别于彼牛是矣。有边及非有边异，文中误刊为边有异及非边有异。

十句义论释和合句义曰：

> 和合句义云何——谓合实等不离而相属，并为此之诠智之因，又性是一，名和合句义。

按和合句义能合实与德业不离而相属。此简合德之有离乃有合，且因有和合而生白属于雪之观念。"此诠智"之此字据梵籍应



作在此解。盖白在此雪中,以是和合句义乃为此诠智之因。

十句义论,增加有能无能及无说三句义。其释有能无能曰:

有能句义云何——谓与实德业和合。凡共一或非共一所造各自果时之决定所须者,如是名为有能句义。

无能句义云何——谓与实德业和合。凡共一或非共一不造餘果时之决定所须者,如是名为无能句义。

据经说:一、一实可生一实、或多实、或德、或业。二、多实可共同生一同类之实。三、德生实或德、或业。四、多实亦然。五、一业生德。六、多业生德。惟业必不能生实、或业。惠月之有能句义即从此出。所谓共造自果者,或如地水共一而生泥,或如地实与香德而生实现之香。非一者谓非共一。非一造之义,为独自造果,如地

微独自生土地。凡一切共同或不共生长，均因有能，如豆种生豆是也。反之，豆不造瓜（餘果），乃由无能。以此诸义而有有能无能二句义。

无说句义在正理与胜论混合派亦立为句义之一（加餘六为七句义），在十句义论此为有性（第四句义之同）之反面。在印度通常分有四种，而此论加一不会无（金七十论亦有四无之说）。未生无者实或德业之原因尚未至，则不得生，如薪未遇火，则不得燃。已灭无者谓实德业或因势尽已生而坏，如轮转直往力尽则停。或因缘相违已生而坏，如轮转因手制而停。更互无者如羊中无牛，牛中无羊，地中无水，水中无地。不会无者（光记十九误作不生无），如有性与实等无和合，如风无香德，是风香及有性之不和合。或实等无合，如树未与手合则亦是无。毕竟无者如龟毛无因可生，故一向（三时）不生而毕竟无有也。

第十章　正理论

正理论与胜论几为不可分之宗派，因其均执自在天，多数我之存在，以及极微所构成之宇宙，而其知识学说亦相同，故尝称为“同宗”。正理经之释论现存之最早者为富差耶那所著，即在此释论二派已未明白划分。盖二派渊源虽异，然后经综合而互相依傍则甚早，在西历九世纪顷综合完成而几可称为一派。但胜论注重原在极微之宇宙学说，正理注重知识之真似与轨式，二者注重究有不同。兹先述本论之原委，再叙其学说。

一　正理论之原委

正理一字梵音“尼耶也”。其字根义为引，为导。正理原义为导引至一宗义（结论），凡导引至一结论者为一理论。凡一理论或真或似（正或误），一宗派专作理论之研究称为尼耶也宗。但尼耶也虽原义为理论，而通常指真理而言，故中译此字为正理，而尼耶也宗中译为正理论。

正理论之根本经典为正理经，说十六句义，全关于知识学说及辩论方术。故此宗究重印度之所谓因明，与胜论执六句义，分析宇宙范畴者不同。故此宗渊源出于古印度之辩论术及关于知识学说。

尼耶也学渊源之一，无疑为吠陀经典之训释与研求，因关于崇拜仪轨有解释正确之必要，故弥曼差学之发达引起逻辑之发展，事

实上弥曼差宗所撰著述亦尝取“尼耶也”一语入其书名，故“弥曼差”与“尼耶也”二字实可互换援用。

古来印度辩论之风行自亦为其逻辑学发达之一原因，尼耶也宗本亦名为辩明，（所谓思择明是也，思择之义亦为辩，明者谓学，思择明即辩学。）或称为说明（说者讨论，说明者即讨论之学）。佛经中常述及佛与外道之辩论，奥义书亦常言及学士之聚会举行讨论，而尼犍子之二道七分法以及佛经所斥之捕鳝说自为辩论之基本原则。因辩论而发现思辩之原则轨式及立敌对论时之方法规则，自为因明学发达之又一主要因由。

正理宗之根本经典为正理经，相传为阿义波达（足目）乔达摩作。此人中文经籍通称为足目，而印度则常称为乔达摩。现代学者有认为此二名本属一人，足目为其名而乔达摩则为其族姓，但亦有人认其为二人者。尼耶也经分为五卷，其内容约略如下：

第一卷　十六句义
第二卷　疑　四量
第三卷　自我　身　根　觉　心
第四卷　勤勇　轮回　业报　苦及解脱　似　全及分
第五卷　倒难　堕负

中土吉藏百论疏中所传摩醯首罗（大自在天）外道十六谛，即相当尼耶也经卷一之十六句义，正理宗信自在天且与尸婆宗之信仰相混合，故吉藏所传即正理之说。（吉藏似谓摩醯首罗即尼犍子宗，实误。）所谓十六句义或十六谛者名称如下：

一量　二所量　三疑　四目的　五见边　六宗义　七论式　八思择　九决断　十论议（说）　十一诡论议　十二坏义　十三似因　十四曲解　十五倒难　十六堕负

此十六句义依新译名称不尽与吉藏疏相同。此中颇有辩论方式，可见正理论之来源固与古代论议之风习有关。

足目或乔达摩为何人，已不可考。中土谓足目生在劫初，自纯为神话。印度亦稍存有关于足目之故事亦不可信。至若正理经是否为一人一时所造亦不可知。今所可定者，富差耶那既有正理经注则在其前此经已完成，佛教因明大师陈那所著书中，曾驳富差耶那之说，故富差耶那生于陈那之先，即约在西历纪元后四世纪之后半。在另一方面言，在正理经中显然曾反驳佛教空宗大师龙树之学，龙树约在三世纪，故正理经之出世当在三与四世纪之间。

正理经完成于三四世纪之间，足目作经或只收集前人逻辑及辩论之术而整理为一系统，正理之学不必始于此经。在大博罗他纪事诗中言仙人那拉达娴熟“尼耶也”及能分别五支论式之真似，则至少在第二世纪此学或已具有规模。我国所译方便心论为古因明之典籍，此论今题龙树所造，但其作者不见旧录，时代可疑。故正理之学在经出世以前之历史书阙难知之，仅能谓其在佛陀以后逐渐发达，直至龙树以后此学乃大成。

自佛教言正理原为外学，但佛徒论议必早渐采用此术，故尼耶也宗完成不久，佛徒即已深究此学。弥勒无著相传之瑜伽师地论卷十五即备述因明，于论轨大备。而中土旧说世亲菩萨具陈轨式。或者因明之学，法相宗人特所究心。及至西历纪元后五世纪顷，陈那承世亲法相之学，改造因明，使此学精神一新，因而此学遂有古新之分，凡在陈那以前者称为古因明，在陈那以后者号曰新因明。

自正理经出世富差耶那作释论之后，因明之学几全以佛教及耆那教徒之著作为最盛。陈那在其所造论中极力非驳富差耶那之学说，而胜论经释论作者波罗夏他巴答之因明似深受陈那之影响。

其后正理宗论师乌地阿塔克拉(此实为一尊号，义为显者，此人之姓名已失传)复作论反驳陈那，其书中提及佛教著作之名，现勘知系法称所作。而法称为陈那以后佛教因明大师，著作中有正理方隅(正理滴)，此书中亦论及乌地阿塔克拉。正理方隅之梵本现尚存在，其释论为法上所造。方隅及释论现已译为英文，欧美人之研究印度逻辑者多取材于此。佛教及耆那教因明之著作恒为纯粹逻辑之讨论。而正理宗诸师所著常杂以宗教及形而上学，晚期作者尤其在论逻辑问题中涉及极微、自我、自在天诸问题，其纯粹述逻辑者则殊不多见。

正理经最早之释论为富差耶那所作，乌地阿塔克拉所造者为此释论之疏，婆恰斯巴提密斯拉则为此疏作记。此外经之注疏极繁，而注疏以外之论著亦异常之多。迨至西元十二世纪竞甘沙之著作，只说量论不涉形而上学，在新洲(孟加拉)盛行，成为一派，称为奴地阿派(或新洲正理学)。其学辨析细微，如理丝毛。其党徒著述亦极富，至西元十七世纪有阿难波他论师著作思择集论，为近代印度人最流行之正理学纲要(有英文德文译本)。

兹就此上略说，表列正理学(因明)之最要著述如下：

一　正理论师所作：

正理经　　著者乔达摩(足目)

正理经释论　　著者富差耶那

正理经释论疏　　著者乌地阿塔克拉

正理经释论疏记　　著者婆恰斯巴提密斯拉

思择集论　　著者阿难波他

二　佛教大师所作：

集量论　　著者陈那(现存西藏文本)

正理门论　　著者陈那(有中译本)

因明入正理论　　著者商羯罗主(有中译本)

正理方隅　　著者法称(有梵本)

正理方隅注　　著者法上(有梵本)

此上略述正理宗之历史与典籍,以下略述本宗之学说。

二　正理论之学说

正理宗一向许有四量:一现量、二比量、三譬喻量、四声量。此宗谓一切意识情态属于自我,一切意识情态总称为觉。自我为实(本质),觉为此实之德(此本质之性质)。觉者谓于一切有了知,故称为觉。但非谓起了知之作用,故为我之性质。此说与僧佉(数论)不同。僧佉谓觉为内具,乃指作用。正理宗则觉为我之性质,实指了知情态。而工具或作用则为末那(心),心为作用,乃为工具。正理经解释觉为智为知。一切知之成,其条件有四:

一为量者　　即是能知之主观,即谓有觉之实(自我)。

二为所量　　即是所知之对象事物。

三为量果　　即是觉之结果,亦即上二结合而生之结果。

四为量　　即知之方法。

量之定义据富差耶那谓为"能知之主观,由之而知对象"为量。故量者指知之来源或知之方法。但据此量乃纯为心理学上之意义。后来论师乃恒言量不但由之而生知识,并且由之而生真知。因此量不但为方法,亦且为方式,即知识方法所取之方式。而梵文之"波罗玛"字义为真知,"波罗麻那"字义为量,即取得真知之方法。二字音所差不多,其义互相关,但所指实为二事也。

正理宗所承认之四量中,现量最为重要。富差耶那有言略曰:"当人于一事物由声量得知时,彼或尚求由比量知之。当人于一事

物已由比量得知，彼或尚欲直接见此事物。但如此人已直接见此事物，则彼已满足而再无他求。”现量对于事物直接知识，而不有他项知识为之先，其他种知识如声量(圣言)譬喻及比量，均依于他项相识，即有他知为之先，至若记忆则吾人有已知之知之谓，但现量则无知为之先。至若非世间现量则更是直接，当下即是，了无餘依，自更不依先有之知识也。

乔达摩之经有定义曰：“现量者乃生于根与境相接之知，无误，决定，并不可显示。”无误者简似伪之知。决定者谓此知直取自身，了无增减。不可显示者谓离名言。由此而现量分别为二，第一依其不可显示则有无分别现量，第二依其决定则有有分别现量。无分别现量者如婴儿初生见物，了见白色触知坚冷，只有纯粹直接了知，又离名言，此为与外象初接时之纯直觉。再进则对外物了知其相及其名，此即吾人日常对于外物之具体经验，其知决定毫不增减，所谓有分别现量是也。无分别现量虽显现物之自相共相，但离名言，故其知不分明。有分别现量则了知已备具名言。上二现量均是真知，此宗于此所说与佛教新因明家所言不同。

现量难题之一为论全体与部分之知觉。在经中(二、一、三十)曾言有人主张现量亦即为比量。盖如人见树，实指见其一部分，餘则得之于比量，而彼一分不过其全之象征。此项主张为经所不取。正理经谓吾人不但对于“白”有现量(一分)，即对于“白马”亦有现量(全体)。此宗人不但认部分为实在，并认全体为实在。(由是不但白与坚为实有，石亦为实有。)因此现量有二：无分别现量给与吾人以无名言之独立知感，如有“黄”之知感，有牛性之知感，有和合(句义之一)之知感，三者各别。及至有分别现量乃联并此诸分子，如“此牛是黄”。盖正理宗人亦如胜论其形而上学主原子积聚而成物，故其知识学说亦可由部分而合为全体。

由上所言,正理宗执无分别现量,不但有自相(如黄)之知,并且有共相(如牛性)之知。其与有分别现量之不同则如上所述。简言之,即无分别现量中,诸分子(如黄如牛性)各各独立,未加联合,而在有分别现量则所别与能别(牛与黄)联合为一(而有此牛是黄)。此项主张与佛家谓现量(无分别)但缘自相之说根本不同。

又此宗后期师有言,在日常知识中有分别现量为吾人所认知,无分别现量仅由比量而知其有。有分别现量不但构成日常经验,而且有自证之知(不但有白马之知,并且吾自知有白马之知)。

正理宗(无论早期晚期)均认有分别现量为真知(量)。而佛教则斥之为似伪(非量)。此宗人言诸法并非唯有自相,且亦非刹那性,诸法本有共相,是故现量亦可有共相之知,此知为外境所直接给与,故非似伪。至若佛家谓所谓有分别现量者,悉于实事增益,而以类、以德、以业、以名、以实、五项共相加于实事,但比如某事谓属某类,实则除此事外别无某类。又如某德谓属某物,实则除诸德外实别无某物,业与有业者,名与有名者,均非是二。而谓持杖之人为一实,但人自为人杖自为杖,不得是一。有分别现量因此既于实事增益餘相餘义如所述五事,故佛家谓有分别现量实为非量而为似量。正理宗人对佛家此说根本驳斥,彼等以为实际上吾人对事物之知识非仅只有刹那生灭之自身(自相),而其自相之外之共相(如德等)亦并非自外增益非妄生分别而为事物所固有。实则吾人了解事物,非有关于类德业等之知识不可。总之佛家谓物之自相为其所固有,此外增益共相等等系由分别心所增益而非实有。而正理宗师则承胜论之形而上学于物之自身,固许为实有,此外并许德业共相等亦为实有(许其同属六句义中),因其与佛家之形而上学不同,故其知识学说亦相歧异。

此上所言,乃关于五根(眼等)与五境(色等)为缘之世间现量。

后期正理论师于此外复许有非世间现量。此有三种：第一同相，第二智相，第三瑜伽生。同相者以同（共相）为此智之相，由心与同（共相）相接而起，此即吾人与一特殊之物相触（如此烟）而起一同智，因此同智而知一切同类之物（如一切时一切地之烟）。智相者以智为共相，即因一根所取之智而得他根之智，如见花在远处而知其香气。此项直觉为比量之基础，此亦为心之作用。第三所谓瑜伽生者乃行瑜伽行所生之智，如他心智等。

比量为取得真知首要之法。根据与一事相联之相（棱迦）而对之下一判断，如见此山有烟（相）而断定此山有火。依此而一比量中计有三端，一对之下判断（此山），二所下判断（有火），三判断之根据（有烟）。三者之中第三最为重要，此称为相，或名曰因。比量之能成立在有烟与有火不离之关系（即凡有烟者必有火）。此项关系梵言曰毗阿布提，中国旧译号曰回转（般若灯论）。但认因为最重要并特别注意回转关系，恐系佛家新因明出世以后之说，早期正理宗师并未见及此。

正理经（一之一之三二）所陈论式有五支。依通常所列，举例如下：

宗　　此山有火，

因　　以有烟故，

喻　　如灶，于灶见是有烟与有火，

合　　此山如是（有烟），

结　　故此山有火。

在最早学说中，上列第三支仅举一特别之事例，而未能陈一普遍原则，此于三事可以见之。第一经述及比量之基本原理仅谓“由与喻之相同，不由与喻之不同，而因证成宗”。此所谓喻显指特殊之事例（灶），而比量者乃由二特殊（灶与此山）之相同性质而得结论。

此种推理精神几可谓从一特殊至特殊，其注重者不在普遍之原则。第二此第三支梵字曰乌陀诃啰喃，此字原义本指事例（灶）、第三按第四第五两支原文应云：

合　此（此山）亦如是，

结　故（此）如是。

按梵文原意，此文系紧接喻而来，全文乃谓如灶，此亦如是，故（此）如是，意即因灶而推知，此山既有烟故有火，其推理着眼所在全在特殊例证上。

正理经分比量为三类：一有前，二有餘，三平等见。此三原义甚为不明。注疏家有二项不同解释，第一解释谓有前者自因推果（如见黑云而知有雨），有餘者谓由果推因（如见江中新浊水而知上游有雨），平等见者自二事之相同性而推知（如见物体移动时其地位变迁，而由太阳在白昼中地位之变迁因知其移动）。第二解释谓有前者由以前经验而推知（如由过去知烟与火之相连，而知此山有烟故有火），有餘者指消元法（如谓声或为实为德为业，而既知其非实非业，故声必为德），平等见者谓由感觉可见事之如彼而推知不可感觉之事之亦当相类（如知斧之为工具须有工匠，而推知心为工具亦必须有作者，作者即所谓自我）。

自正理经之后，正理与胜论两宗关于比量虽有论述，然实至佛家陈那大师出世此学面目乃得一新。正理宗关于比量新说虽不自认为得自佛家，但现在学者多认为系受陈那影响，盖其立说精神多与新因明相同也。以下略述后期之正理学。

比量者乃比智之亲因，而比智者有其特性与现智不同。佛家谓现智缘物自相，比智则缘共相，此项区分因正理宗之立有分别现量而不能采用。此宗谓在现量中，吾人知物之自相以及其共相，如吾人现在见火炬在前。在比量中吾人所知则仅物之共相，如烟与

火之普遍关系(无论现在过去未来)为吾人所认识，而火之本身固不必现于吾人目前也。

基于有烟必有火之普遍必然关系而有推理，此必须经过心理上之思考，故心理上之思考为比量之特殊性质，因此而正理宗人承认比量有为自与为他之别。为自比量指心理之历程，自心推度，惟自开悟。为他比量须将心知显于言说，说自所悟，晓喻于他。言说之用唯在引导他心，使起与为自开悟相同之思辨。以心理所悟显于言说，实则仅在晓喻他人，而非比量之本身。比量本身系指心之思考。比量见于言说，则不过假借名为比量，而实非比量。为他比量为何？即指五支论式，如前列此山有火(宗)等等是也。

比量之基础在普遍必然关系，此项关系谓之回转。如有烟与有火之相回转。有烟(因)为所回转，有火能回转。有烟为有火所回转，此即谓每有烟之事例必为有火之事例，由此而对于此有烟之山下一断定，谓其有火。但此回转关系有正负两方面，在正面凡有烟之事例(如灶)必为有火，在反面凡无火者(如湖)亦必为无烟。前者为与山为同品，后者为与山为异品。因此正理宗完全之五支论式应如下例：

宗　　此山有火，

因　　以有烟故，

同喻　　凡有烟必有火，如灶，

异喻　　凡无火必无烟，如湖，

合　　此山亦如是，

结　　故如是。

此中喻分两方面，即所以表明普遍必然关系为比智之根本。而喻中明言有烟有火及无火无烟之原则，正显示其推理之普遍性。至若如灶如湖，则不过举例以表明原则之意义，此项推理并非以此

特殊事例作为根据也。

比量既言基于回转，即谓根据因与宗(指宗之法，法者谓宾辞也)之关系，二者间之关系如何乃为正因。正因有三相：一、遍是宗法性(或言宗有性)，二、同品定有性，三、异品遍无性，此俱如佛家所说。然正理宗后期有人分因为三种，故比量有三种：

一　正及反　因与宗间关系许有正面与反面关系，如有烟为因，证成有火宗。有烟则有火(正)，无火则无烟(反)，于此二方，均有例可举(如灶如湖)。

二　仅有正　因只许有正面，如"可知"为因，而仅许说"凡可知者必可名"，但不能说"凡不可名者必不可知"，因正面有例可举，但反面则无例可举，盖举任何事物即为人所知，不能称为不可知也。

三　仅有反　因只许有反面，如立量略曰：

宗　地大(极微)与他大异，

因　有地之特性故，

同喻　凡有地之特性者与他大异，

异喻　凡非与他大异者无地之特性如水。

此中反面可成立因有例(水)可举。正面不能立，因除地大外再无同品之例可举也。

比量之根据在普遍关系，此关系为何，且如何得知，佛家法称之说则谓宗(有火)因(有烟)不离之关系或在其自性同，或在其因起。自性同者指因宗间之自性同，如人皆有死，死是人之性，因起者谓因宗有因果关系，如有烟者有火，火是烟之因。正理宗师对于此关系之意见较佛家为宽，彼等不但承认有烟必有火，并且承认分蹄者必有角。烟火之间可言因果，蹄角之间并无因果。正理师对于普遍关系之成立亦多所研究，但彼等与胜宗之形而上学承认同

句义之实有根本所谓共相本为实有，而其非世间现量中本可直知共相。比量之成立乃由于此。

正理宗通主有比喻量，如人未见水牛而闻其有似家牛，其后见一动物有似家牛而知此即所谓水牛是也。此由与已知物（家牛）之相似而知未知物乃所谓比喻量。其主要之点有二：（一）关于未知物之知识（闻其似家牛），（二）见其相似点。早期论师注重前者，后期论师则注重后者。比喻量所得之知识为关于一物与其名称之知识，如见一动物，而因闻水牛似家牛而知此即所谓水牛。此项知识乃在一物之名与所名之物能生联系，而其所以有此联系乃因此物与一已知之物相似。

正理宗言有四量，现量比量比喻量共三种已如前述，第四量为声量，乃真知之得自可信人之言说者。此可信之人深知真理，并以正确方式表达之。故声量之价值在乎说者之德性（其真诚与表达能力），因此吠陀之教训亦属可信，因其造者为自在天，而自在天乃为全知者。胜宗不立声量，弥曼差宗所谓声量仅指吠陀经典或圣贤所说。正理声量所摄似较广，无论属何种姓皆有可信言说，悉可为声量。如人迷途，而问之当地老人亦自可信而属于此类。可信之言可分为二类：一可见境，如医方谓此药医某病。二、不可见境，如行善得生天，此则为仙圣所言。吠陀教训虽为声量，但正理宗师不全执吠陀声常如弥曼差宗所说。

记忆（旧译念）为心理活动重要之一种，但正理宗不许为量之一，其理由甚为明显。盖记忆无自己独立之价值，因其根据过去经验也。在记忆中，吾人无对象之知觉，仅有过去知识之再演，而记忆知识之正误依赖所再演经验之正误，即使过去经验正确，但因忘记其一部或全部，自亦不能证实记忆之真似，因此记忆虽甚重要，但正理宗除少数论师外未许其为真知（量）。正理宗人分知识为二

大类：一、觉知，二、忆知。忆知生于“行”（潜伏心理印象），故其定义曰：忆知乃生于心与我及过去心理所留迹象之特殊接触。而正理师又分记忆与回忆为两种心理，（如写字中自含有记忆，但如知于前此曾见此字则为回忆。）记忆谓纯生于行，回忆则除行外，并有现在知识对象与过去知识同一之认识。故记忆之特性只在过去之重演，回忆特性在现在知识与过去经验之同一。

中土古籍谓足目创标真似（因明大疏）。以今观之，正理初期宗师虽于知识多有论列，然于似知所言甚少。错误知识之分析，实亦经佛徒详论以后乃渐复杂，而其最后完成学说亦当受陈那大师诸书之影响。

依比量言，知识之真似在乎因之正确与否。正因必有三相，违背因之规则乃生过误。陈那分因之过误为三类：一不成，二不定，三相违。正理所谈似因过有五类：

一　不定或歧异：此乃由于犯因之第二相或第三相或二相俱犯，而结论不能定，致堕于疑似。此类又可分为三：

　一　共不定：因不但同品有，异品亦有，如谓此山有火（宗）是所知故（因）。

　二　不共不定：因不但异品无，即同品亦无，如谓声常（宗）所闻性故（因）。

　三　不决：宗之有法（即宗之主辞）极宽，使同品异品均不能立，而第二第三相均经违反，如言一切是常（宗）以是可知故（因）。

二　相违：此类之因能成立与宗相反之命题。不能于同喻中有而反于异喻中有，故犯第二第三相，如曰声常（宗）所作性故（因）。

三　不成：不成之因可分三类：

一 所依不成：此即宗之有法不成，如言空中莲花香（宗）以似他莲花故（因），实则空中并无莲花。

二 因自身不成：此即因不在宗中，而不能为推理之根据，如言此湖为实（宗）以有烟故（因）。

三 回转性不成：此谓因与宗之法间关系不一定或不必然。如谓此山有火（宗）以有金烟故（因），此中关系不成立，金色烟为不能有之事故也。又如谓此山有烟（宗）以有火故（因），此中关系为有限的，盖只湿薪所生之火乃有烟也。此类似因实与共不定相混，但共不定因，乃普遍关系是有，但不过太宽。此则实在无真正之普遍关系。

四 实有违宗：此项因乃佛家因明书中所谓之相违决定。对于此因可有他因证成相反之宗。如声常（宗）所闻性故（因），又声无常（宗）所作性故（因）。

五 为自违（自相矛盾）：如有一因证成一与经验相反之命题，如言火不热（宗）以是实故（因），此与实有违宗之因不同，因此在本推理中已自己相违，前过则因有另立之宗也。

陈那及他因明师立有宗过及喻过。正理宗人恒不许立此，彼等谓宗只能有犹疑，如宗是真或误均不须比量。比量之错误专在似因。正理宗之谈错误除似因以外于论相时亦常涉及。相者陈述事物之相（如逻辑所言之定义）。相不能太宽，以致包含所相之物所无有之事，如言牛是有角动物。相亦不能太狭，以致一部分所相之物不能有此相，如言马是白色动物，因此他色之马均不能包括在内。相之第三种错误为不可能，即此相为一切所相之所无有者，如言牛是不分蹄动物。正确之相必远离此三种错误。易言之，相者为所相物之性所以分别此物及一切他物，或相者可谓为特性，恰

用于一切所相之物，不增不减。

除上述错误各类以外，正理宗亦尝论其他错误，然大概为辩论之错误，而非逻辑之错误。逻辑与辩论术之混合在早期之正理学说尤为明显，所谓正理宗之十六句义即已如此。兹于论列此宗重要学说之后，再将十六句义解释如下：

一 量：正理经中即已承认四量，惟其内容与后师颇有不同。

二 所量：此言知识之对象，包摄正理师对于宇宙之学说，大概与胜论之句义相似。

三 疑：当相似性质之混乱或不同意见之冲突，而欲作决定时则有疑，如见远物直立而疑为人为杌。

四 目的：人常为达到某事或为舍弃某事而有所作为，此某事称为目的。

五 见边：此亦译喻，即例证，为凡圣所共许者。

六 宗义（悉檀）：极成之结论或理论称为悉檀。悉檀有四：第一各宗悉檀乃理论为一切宗所共许者。第二本宗或相似宗所许而他宗所不许之理论称为对宗悉檀。第三为阿地羯拉那悉檀，此乃如许一理论而其他自随之而立。第四为阿毗乌拍迦马悉檀，善于辩论者常用敌人之理论，不加评论，而引申其义，终至表显其说之乖理，此项敌人之理论属于此悉檀。

七 论式：此有五，宗、因、喻、合、结是也。

八 思择（或译计度）：此盖思择于一未知事物而明了其真性，故此常在乎为一假设求其理由而屏去其他假设。此非比智，乃心因求确解而踌躇考虑（故有疑则有思择）。思择之一例即所谓一种反证 Reductio

ad Absurdum，如欲证明自我是常而先假定自我非常，然如非常则何者受报何者轮转？故证明自我不能是非常也。此项理论不能给吾人以决定知识，但使人知其反面之不可能也。

九 决断：如由思择而超出错误，则得决定之断案。

十 论议（简称论或说）：如两家持不同之论，或立不同之说，一家谓有我，一家谓无我，有我无我乃所谓说或论也。而根据因明之规则反覆推论，以辨别真似，是谓之论议。

十一 诡论议：如辩论目的不在别真似，而在乎淆乱是非以取得胜利，则为诡论议。

十二 坏义：如辩论目的只在破坏敌方言论，而自己并未立义则曰坏义。

十三 似因：此在正理经中分为五类，名称（一不定，二相违，三所立相同，四理论相似，五过时）与正理宗完成时所用（见前）颇有不同。但注疏家谓其内容前后无殊，其说确否兹姑不论。

十四 曲解：如故意误解敌方之言而击败之则为曲解。此有三：第一故意解释一字以另一意义（如梵字那伐一字，一义为新，一义为九，敌用此字为新，而汝故解为九）。第二取一字太宽之意义。第三取一哲学用字之字面意义（如将中庸天命之天解作苍苍之天体）。

十五 倒难：正理经举二十四种（后期论师甚少言及）。如为击败敌人而故意立相反之戏论，如人立声无常（宗），以是所作故（因），如空大（喻）。而答以声

常(宗),是所闻故(因),不如瓶(异喻)。

十六 堕负:设为辩论时之负相,凡堕入者即认为失败,此在正理经中列有二十二项(佛藏如实论方便心论从之),除理论上之错误外多为辩论上之过失,如辩时致无言对答或不能了解(在大众集会中,如经询问三次而不答,或陈述三次而不解,均为失败)。又如所言无伦次无意义,或所言太多或太少。

总计正理宗之十六句义乃彼宗最早之说。吉藏百论疏言摩醯首罗说十六谛义,其所述大概与正理经相同。观上述十六义之内容(除第二谛外),全与知识论论理学或辩论术有关,则此宗之原有性质可以知矣。

正理宗既注重研究知识论及逻辑,自不能不讨论关于真与误之一根本问题。上述所谓量(波罗麻那)乃指取得量知或真知(波罗玛)之方法或准则,至若何为真仍为尚待研讨之问题。但在研讨何为真之先,仍须研讨对于事物是否有知识之可能。佛教徒对于知识之可能有所怀疑,正理经注疏家于此曾加详辨。空宗谓一切事物自性不可得知识自身矛盾,因此真知为不可能。正理师以为否认真知之说有量为根据乎抑直无根据?如无根据则不必论,如有量为根据则是谓有真知。又空宗谓一切皆空,故对于事物之知识实不可能。但如谓有思想,即当谓宇宙实有。正理师曰:如用思想分析事物为可能,则谓物之自性不可得为非。然如物之自性不可得,则用思想分析事物为不可能有。因此既谓有用思想分析事物,又谓之自性不可得,实为自相矛盾。

又唯识宗谓一切唯识,见相合一。因此事物不过即知识,亦无所谓对于事物之知识。正理师以为如此则知识与梦无别。夫知所

梦之非真乃因醒时世界之实有，今既谓一切由心所现，则直否认梦醒之分别（此分别为吾人所共许）。又如一切唯识，则真知与幻觉无别。又吾人识见可以随心起落（如吾人可以想象一山或不想象一山），而事物则不能随心起落，故不能谓一切唯识。

又经量部谓外物实有，但外物具刹那性，此亦不应理。以现量言，由境生识，必是前一刹那之境生后一刹那之识。但现量应只取现在，何能取过去，如谓恰在对象灭坏之时，即有识起，但亦须知吾人所见只是现在非是过去。又依刹那法性言，比量亦不可能。

正理论师执有外境，知识之性乃关于境。必须境有存在乃有知识。此境之有（存在），并不须有知识，知识实不依人之意志而随客观之事实。故量知（真知）者在知事物之本性或真性。因有定义曰："知物之真性为量知（波罗玛），而此类知识之方法为量（波罗麻那）。"云何谓知物之本性或真性？凡如此存在而如是知之，并且不如彼存在而不如彼知之——则谓之知其真性。譬如绳索有其如此之存在而不如蛇之存在，如仅知绳之如是存在而非如蛇之存在知之，则是真知。但如误绳为蛇，则系如蛇之存在而知之（而蛇之如彼存在固非绳所有），此乃误知而非仅无知也。

正理宗（胜论亦然）以为事物之关系有二种：一如实（石）与德（坚白）间之关系为和合。二如两实间（以手击石）之关系为合。至于知觉与外物之关系（如见石）则既非和合又非合，一因知觉虽为德，但为我之德而非外物之德，故非和合之关系。二因知觉为德，故知觉与物间亦非二实之关系，故亦非合之关系。知觉与外物间之关系甚为特殊，盖其关系并非直接。如见一石，石并不入知见中，故知之对象实并非一物质之实物。谓石入知中，不但无此事，而且如所见即为外物，则错误无由发生。又如见一石，所见者亦不能为心理情态。因如对象纯为心理，则何谓为知外物？然则见一

石者为何,此盖石所有性质为心所见,而为知觉之内容。此石所有性既非物质又非纯心理,而为物之自所有性。此自所有性称为“自色”,故知觉与外物间之关系称为自色关系。

一切知觉乃关于物之自色，而自色直指一外在之物质。故知之对否不由自立(或自量)而由他立(或他量)。他立者谓知觉并非自明，而其对否之成立乃在知觉以外。如知觉为自明，则疑无由生,故知之对否为事实所决定。依事实以证实,乃对与不对之最后法庭。例有一判断谓此为马,如欲证实此语之对不对,最后在于摸抚此物。又例如见水,如欲证实,其最后方法在于取饮。

因有“此为马”之判断而能乘骑，因有“此为水”之判断而能取饮止渴。当吾人所欲(如骑马如饮水)能满足时,则认为判断正确。故正理宗人谓一切知识在乎引起行动，知识告人以事物之是否可欲。自我并非一纯粹之旁观者(如数论所说)而为作者,既有欲求,且知避害,彼等谓“知识者乃引起欲求以至行动之知见”,故吾人知识之对否乃在其是否导人至于有效之行为(如有水知而可取饮)。知识之基础在于人类之需要,而其真似在乎引起有效之行用。

真知与似知(或疑)之分别在乎是否能引起行动之成功，幻觉不能使人达到目的(如海市蜃楼固不可登临)，故非真知。一切似误均由于主观。如行沙漠中,忽睹阳焰,光线闪烁,以为有水,此则知识对象(客观)并无错误,所见之光实真有光,光之闪烁亦非空无(不似龟毛兔角之空无)，其错误之生在乎见光闪而以为有水（主观)。光为似知之因而非水之幻觉之对象,故似伪之知亦有相当之实在基础。凡物本如是,而乃不如是知之,必有错误。此等错误学说印度名之为不如是观说,弥曼差宗之大师枯马立拉亦主张此说。

正理宗之宇宙论与胜宗相同，其自我学说由比量成立。此宗谓苦乐勤勇等等不能属于身体,定别有所属,此其所属即为自我。

自我是常，多数而遍满。虽与身体分离，但其动作依身体乃得实现。自我是而知，须身与我合作乃得有知。知亦称觉，乃自我之德(属性)。自我是常，觉是非常。自我与觉分别，(自我无知)乃正理师之特殊主张。

正理师主有自在天，此亦由比量成立。盖世间是所作(是果)，而且其组织极有秩序。凡是所作而具秩序者必有创造者(果须有因)，如瓶是所作必有制造者。须有创造者故立自在天。自在天直接知一切(不须有意或心)，并且常知一切(故不须有记忆)。彼依有情之业力消长而创造世界或使世界毁灭。(按正理经中只一次言及自在天，似此宗最初对于神教并不深信。)

正理师信世间一切皆苦，虽间有乐事，但只引导至更大之痛苦，故智人以为一切皆苦，决不留恋于享乐之生活以致受更甚之苦恼。纯粹之自我与物质之身体结合而永轮转于生死烦恼。轮回之因为业力，有情每生之不同悉因过去业力之差异。凡此诸义略与印度各大宗派所执相同。

正理宗注重伪似知识之澄清，正确知识之取得，因而详研辩论术以及逻辑。如欲人相信此宗须精辩论术。如正理师不能伏人之口，则不能得其弟子之信心，信心不立，则弟子将无所适从，而趋向解脱之道将不可能。此家古师执十六谛义，其中如堕负等纯属辩论术，而彼等以为此均有助于解脱，其故盖在此也。世间有情之被缚在乎以非我者为我，非我者如身体根心觉知等。如人永以身为我，或以心为我，则非我与自己永不得离而长轮转于苦海。如能辨真似，知量知非量，除伪显真，则不着外境(非我)。无著则业力灭，由此而不受后有，脱离苦恼。由此而自我独立，反其本真，与世间之苦乐觉知等均行绝缘，如此则号为“阿难陀”，所谓自我之乐是也。

第十一章　前弥曼差论

弥曼差者原义为理性之探讨，此字颇常见于梵书中。凡关于祠事之研论均常称为弥曼差。盖自婆罗门重祭祀，其仪式日繁重，其影响日扩大，经年既久，疑问常生，因生理论之探讨，而渐形成为一宗。至西纪前约二世纪，而有弥曼差经（此为六论经之最早者），相传为耆米尼所造。此宗最大论师，为枯马立拉及波罗巴伽罗二人，均在八九世纪。立论颇相殊异。

清辨之般若灯论曰："弥息伽外道所计韦陀声常。"法称之金刚针论曰："四围陀及弥輅娑并僧伽论尾世史迦乃至诸论悉了，名婆罗门。"弥輅娑即弥曼差，弥息伽即弥曼息伽（谓弥曼差人）。弥曼差一字，固本指耆米尼之宗派。然其后吠檀多亦称为弥曼差，乃因耆米尼宗解释论究祠祀，而曰业弥曼差。吠檀多乃理智（奥义书）之解释论究，而名为智弥曼差。吠陀宗系，先祠法，后智慧，因而又各得前后弥曼差之名焉。（耆米尼宗通常仅称为弥曼差宗）

本章首略述前弥曼差宗之大略。本宗计吠陀（即韦陀或围陀）声常。声常之说散见我国佛典，因亦稍详论之。

一　前弥曼差宗义

吠陀诸集与梵书常不相符，因而须决定其是非。（因为判决者故不定以圣言量为根据）此外经师多另有口传，年久混乱，纳于正理（尼夜耶），因而经说解释之规律出，历时甚久，而有弥曼差经焉。

此不独经典祀法所据，即法律亦援引其规律，以得正确解释。又因尊吠陀而有声常住之说，因建立解释规律而有量论，且引申之而研究宇宙天神人我诸问题，故此宗亦自为一系统。兹所述者，偏于其哲理方面，余则略之。

本经分十二章，六十节，为经二千七百四十二（或言二六五二），内容杂乱，大要约如下列。

第一章　知源论
第二章　仪式行法差别　非量
第三章　圣传教义上下文之轻重
第四章　诸仪式之互相影响
第五章　仪式行事圣传各部次第
第六章　行祭之条件
第七章　互相引用祭仪之法
第八章　引用之根据
第九章　引用赞颂之法
第十章　仪式行废得失
第十一章　并行数法及一法数行
第十二章　因一事特行法

量论　知识有二：一波罗玛，译谓真知。二阿波罗玛，译谓误知。而知之真性曰波罗玛尼耶，犹言真或真理。证知识为真为误，则须有证明方法（或标准），是曰波罗玛那，此皆源出一字，此字均取于计量之量。量论者，一在知何谓真（或真理），一在证明真理方法。

弥曼差主张一切知识均真，而记忆则有真有误。真者自身即可证实，不赖外事或他项知识乃可证其真否。此谓之为首他波罗玛尼耶说，易言之即自真说。（记忆有待于以前知觉，故可有误。）

而正理论则主波罗他波罗玛尼耶说，即他真说。其难弥曼差人曰：知之真否有待于他因。盖就知本身不能辨其真误，而须视知与外界对象符合与否，且知之真否视其可否达到人之意旨或所希望之结果。波罗巴伽罗答曰：知之有误，乃由此记忆，如见螺钿而曰此物是银，此乃见白色物而误忆为银。又如梦之所以为幻境者乃非直有知，乃亦由记忆而生，且二知觉相混乃有错误，如戴黄镜所见皆黄，实乃二知相混合而生误知也。迹其所言，似谓如言符合外象，乃为真知，实则外象云何，为所知耶？为不知耶？如为所知，则无符合之可言（仅一知又一知相合）；如是不知，则更何由知其符合，故知识真误，仅据本身，不可另觅他因也。

证知真误方法有六：一现量，二比量，三比喻量，四义准量，五圣言量，六无体量。波罗巴伽罗主前五，枯马立拉并主后一量。

现量谓知识之由根境相触而起，且根须与我接，乃能有知。然根境触时，有时为我见，有时不为我见，可见根与自我并非直接，乃有心为之媒介（如心不在则视而不见，听而不闻）。现量有二，有分别与无分别是也（陈那谓现量无分别）。二均为真知比量者，由见甲因其与乙有必然之关系，而对于与根未接触之乙生知。喻如见烟，且由烟与火为必然关系，因而知有火。比量由何而生，何以知其真误，则归之于经验。比量有二：一自悟，一悟他。自悟者，内心推理之历程。悟他者，宣说所推得之理。后者指三支，谓宗因喻。三支与错误均常依佛家陈那之说。

比喻量者，由未见之物，因其相似，而推知所现见之物，如见野牛而记忆家牛，知其相似，此知谓之比喻。

义准量者，谓由二事相违而生新知，如天授未死，且未在室，而知其外出。枯马立拉氏曰：如疑其实死，则何以信其实生？既信其实生，而又不见其在室，故立新义以调和之。调和者，义准量之特

性也。波罗巴伽罗曰：见天授之未在室，而知其不生，但实已知未死，故准此而立新义，谓其外出。

圣言量者，他量所不能得，则由圣言知之。如祭祀之法，乃由吠陀命令，非由余量，吠陀之外，圣贤之言，亦可为量。（圣言量原字实为声量，说见下。）

无体量，枯马立拉氏认为量之一（即取得真知方法之一）。如谓此案上无瓶，吾人所见者唯案，实不见瓶，而知无瓶。非比量得，亦非他量所可得，故枯氏谓无有亦可为量。

句义　弥曼差经对于世界之假实，似未言及。惟其后论师常对佛教之空宗反驳之，故此派亦为诸法俱有之宗。而且受胜论之影响，亦采取其句义说，作诸法之分析。枯马立拉执句义有六，谓实德业同异五者，去胜论经之和合，而加无说为第六。波罗巴伽罗执八句义，谓实德业同异和合有能似数。

实者谓德所依。波氏谓有九，谓地、水、火、风、空、我、意、时、方，与胜论同。枯氏加暗、声二者。他人尚有加金为第十二者。德者依一实而非业，波氏谓有十六，色、味、香、触、数、量、别体、合、离、彼体、此体、乐、苦、欲、瞋、勤勇，此大体显为胜论经之说。枯氏则约同于波罗夏他巴答之说，谓有二十四德。惟去法、非法、声，加有能、音、显。即上言十六加觉、重、液、润、行、音、显、有能八者。业者有五，悉如胜论所说。同异、和合、无说、有能四者，亦略如胜论。波氏主张似数亦为句义，盖因二者不能为句义所摄也。

弥曼差宗重祭祀。祭祀目的在得未来之酬赏，故须有继续不变之受者，是曰阿提芒，译为自我。（实句义之一）此与觉与根及身有别，乃永久独立存在。而近世之论师，多谓此宗自我系非物质者，又为多非一。因吾人不能直知他人之我，惟藉比量得知。而一人之所知，不必为他人所知。惟枯马立拉一派又执我是遍满，非如

极微，亦非随身大小。各各自我虽均遍一切处，然因法非法（善行恶行之酬报）等，而互相殊异。我是受者，且为作者。

前弥曼差虽亦认天神为祭祀之鹄的，然此诸神以外，不言有最高神权为创世惩劝之主，因遵守吠陀之法，不须有上天为助。吠陀是常，非由神造。祭祀之受福，系因无前（解见下）之力，亦非出自天神之仁慈。世界生灭不已，无有劫数。极微之变动，法非法之势用，均不须有天帝为之因。简言之，此宗虽承认吠陀中所崇拜之诸天，而否认支配一切之最高天帝，即所谓自在天也。本论后期论师因不满于此项学说，而渐附会此宗原执有自在天。至吠檀多德司伽而有自在天弥曼差派出焉。

解脱　常人自我因业之力，轮转生死，不能解脱。波罗巴伽罗谓解脱之程序首在发心压此世间，知此中乐亦与苦俱，而求解脱。一方守戒律，使无恶业待报；一方又不有意为善，使无善业待报，且勤勇精进，俾未熟之业速得报酬。后自制知足，了然于自我之地位，如是自我乃超出轮回，不再转生，因而自我在不乐不苦之境界中。枯马立拉之意见大体与波氏相同，惟亟言仅知识不能直接解脱（故反对数论之智慧解脱）。虽知自我地位，可使人愿行祠祀，又祠祀如何举行，亦均须由于知识，惟努力于业报之消失，乃可解脱。行业有报，因有欲望，故祭祀必以无著心出之。凡不望事之有善果者，即不得此果。果报由于私欲。故吾人无为而为，则业无酬，常人祭祀可生福德，然非由神力，乃祭祀自身即有能力，名曰无前。由此而有果报，而有轮转。如人作业，屏除一切意用，无所为而为，无所为而不为，则可解脱。斯盖与世尊歌无着之义大相似也。

二　声常住说

弥曼差宗旨在阐明吠陀祭祀之法。法者谓人间必须行之事，犹谓义务。不行此项义务，则不能达人生目的。但法者不能由现量得，盖法须待人之行为而有，且不能为感官所取得也。比量餘四，均依现量，故法亦非由之而得。法之知识，实本于声量。声有二：一常人之声，二吠陀之声，二者无何分别，惟常人之声，如不发自不可信之人，可以为量，而吠陀则无错误，吠陀及圣贤之言均法之所自出，故又译为圣言量。（此为枯马立拉说。波罗巴伽罗则谓仅吠陀之命令为圣言量。命令者，指使为祭祀上之行为也。此意亦根源于弥曼差经。）

声音合三而言之：一发出之音，二诠或意义，三所指事物。波罗巴伽罗执一切声音本为单个字母，众多字母相合，而可了知。字母者继续发出，刹那即灭。听者受音，对于每字母继续起知，亦刹那灭。夫音既继续坏灭，其能诠之名（即字）因何而起？答曰：音虽续灭，各留印象，是曰行。此继续所留之行，相联合而生能诠之名。（枯马立拉意与此略同）

然声者本身能诠。就其体言，无论人了知否，彼自身能有所指。因声本为能诠之体性，故听者闻声，即晓其意，即谓声先有此诠，故闻之乃知其意。故诠与字声非由人类习惯所生，故一切声谓为常住。（常住之证明有多理由，兹不俱说。）然必待乎一显现此声之机能，乃能为人所知，此机能乃人发声之努力，故声者待勤勇无间（继续努力）而显。

据我国窥基所传谓声论有二说：一声显，一声生。弥曼差者盖声显论也。成唯识论曰：

有执一切声皆是常，待缘显发，方有诠表。

此中待缘显论（声显），谓声是常，待缘而显。如法苑义林卷二曰：

声显论者，声体本有，待缘显之，体性常住。此计有二：一者随一一物，各各有一能诠常声。……以寻伺等所发音显。音是无常，今用众多常声为体。二者一切法上但共有一能诠常声。……以寻伺等所发音显。此音无常，今者唯取一常声为体。其音声等但是缘显，非能诠体。此二之中，各有二种：一计全分，内外诸声皆是常住。二计一分，内声是常，外声无常，非能诠故，犹如音响。故声显论总束为四。计一，计多，各通内外。

待缘发者，谓为声生论，发者生也。文林曰：

其声生论，计声本无，待缘生之，生已常住，由音响等，所发生故。

因明大疏卷六曰：

声生说声，总有三类：一者响音，虽耳所闻，不能诠表。如近坻语（坻，长颈瓶也），别有响声。二者声性，一一能诠，各有性类。离能诠外，别有本常。不缘不觉。新生缘具，方始可闻。三者能诠，离前二有。响及此二皆新生。响不能诠。

弥曼差宗自执声显，其声生者，不知指何派，然二者皆主声常住，其所以主常住，想系因此而立吠陀声常也。

第十二章　商羯罗之吠檀多论

吠檀多者，谓吠陀之案多，即吠陀之终极也。盖吠陀宗派约有三系：一业解脱道。天神之崇拜，导源黎俱吠陀。祭祀之繁重，见尊于梵书。行为之裁制，大备于法经。上承此三，研其原理，定其异同，是曰业弥曼差，或曰前弥曼差。二智解脱道。探宇宙人生之究竟，而归之于一，自我大梵，本体非二。现象世间，如幻非真。真智对治无明，而有解脱。此上溯为奥义书之学说，归结为商羯罗之理论，是曰不二之吠檀多，是为后弥曼差。三为信仰解脱道，虽认人我与大梵为一体，然究各有本源。世间众生各住梵中，非谓幻境，是为准不二说。而梵者亦世界之主宰，为自在天。解脱之方，在众生之信仰，在天帝之加惠，是涉于信仰解脱之说，是亦曰有自在天弥曼差，通常亦认为吠檀多宗之一派，其论师以罗摩拏阇(Ramanuja)为巨子。

此三者中业弥曼差已于前章略言之。本章所述：(一)略叙吠檀多之历史，系举后二者合言之。(二)略叙吠檀多之学说，则专指商羯罗之作也。

一　吠檀多论之历史

吠檀多一语早见于奥义书中，如白骑奥义书之末曰：

吠檀多中最高密意，　为往古之所宣示者，

不应施之不定静之人，　只可传与子或弟子。

此所谓吠檀多者，显即指奥义。奥义书中主即梵即我，已开吠檀多之说，然其内容复杂，且非整齐系统之探讨。吠檀多学进展之历史，即根据奥义书，而继续整理发明，以至大成于商羯罗阿阇黎之手。大博罗他纪事诗中，常用吠檀多之名，然所指不一，有时指数论，有时指瑜伽，有时指他派他书，通常则为奥义书之别名。诗中虽不乏本宗义理，然未立为宗派。然斯项理论必渐酝酿光大，即在吠檀多经以前已有三说，均旨在释大梵自我之关系。盖吠檀多经言及往昔大师数人，而其说之重要者有三：

一 Asmarathya 之说 自我不与大梵全一，亦不全异。此谓为分及不分说。

二 Audulomi 之说 自我未解脱时与大梵异，若至解脱则没入梵中。此名实分说或二元说。

三 Kasakrityna 之说 自我大梵毫无所异。此谓不二说，或一元说。

吠檀多经相传为跋多罗衍那所造，又名梵经，亦称根本思维经。其中曾破佛教空宗，故出世必不甚早。说者有定为纪元前二世纪，有定为纪元后二世纪（此外尚有他说），似以后说为近是。本经之注释甚多，最要者为商羯罗及罗摩拿阇所作。前者执一元，后者非执一元。

吠檀多经最大之注疏为商羯罗所造。然彼经作者似实不执一元，故罗摩拿阇之解释，较近于经之原旨。盖经中虽反对数论胜论之说，然亦无商羯罗如幻义。虽认众生出于大梵，但对梵亦为独自之真实物质。世间亦复如是。惟彼经简涩，须注释乃可通，各家因其意为之解。后世又认为韦纽天派之经典，故此类注疏亦甚夥。

经出世后约五百年，而高答巴达作曼都吉颂，始主绝对一元之说。相传彼为歌文达之师，而商羯罗为歌文达之弟子。商羯罗曾

言吠陀中之绝对一元主义由高氏而复兴，据此言反证可知经之著者，似非力执不二说者也。本颂据曼都吉奥义书，敷陈新理，谓自我有四位：一觉我，二梦我，三深眠我位；而最上之我，不见，不取，无相，无愿，不可说，与自我为一味，安静，吉祥，不二。世间显现，均依于此。宇宙万有依世俗谛，则分为二。依第一义谛则悉如幻。一切诸法，不生不灭，一切是空。智者念一切是苦，而灭爱欲，无著不动，泯除分别，以达一切智。

佛教空宗清辨之般若灯论卷一述外道言：唯是一我，如一虚空，瓶等分别，皆见其假云云，似指高答巴达之所言。盖谓梵如大空，小我如瓶中之空。瓶中之空，来自大空，为大空之一属性，本质全同。小我发乎大我，而为大我之一属性，本非相异，亦复如是。瓶中之空为瓶所限，乃别于大空。小我亦暂依于身体，而宛然若外于大我。瓶破则瓶中之空融于大空。身体之限若解，小我真冥合于大我。即瓶未破时，瓶空岂判乎大空？身体之限，但似有非有之幻影，初无小大我之分也。

高答巴达所言盖在龙树、无著以后，而深受其影响者也。其如幻之说，既有取于般若宗，而所用名辞亦多同。如绳蛇、阳焰、镜影、火轮诸喻均见于佛书。而其四之九十八、九十九，谓一切诸法自性清净虚空，诸佛解脱者及导师首先知之。此外尚有数处，似为赞佛之言。

商羯罗阿阇黎虽辟佛教空宗，然仍被斥为隐藏之佛徒，盖彼继高答巴达之后，而发挥不二学说也。其年代约在西纪后七八八至八二零，其目的谓在光大奥义书及吠檀多经之教义。作吠檀多经注最为宏大（亦彼经现存注释之最早者），又注奥义书之重要者及世尊歌。（奥义书吠檀多经及世尊歌为本宗圣典，后称为三源。）相传其著述极多，然是否均其所作，则实可疑。商羯罗大师为印度所最

尊崇。相传其因吠檀多教人凌乱无序，乃分之为十部，各以其弟子一人领导之。至今此宗出家人，犹分十部，各以大师弟子之名名其部。又在印土立四大寺，为本宗人居处，至今犹存，其势力及于全印。而后世印度神教，亦多受其教泽。至若谓商羯罗辩才无敌，摧残释迦耆那教徒，焚其典藉，则不尽可信也。商羯罗以后，吠檀多宗之发展有二大事：一神教各派之兴，二一元说之变化。

神教各派之兴似由罗摩拏阇一人之力。彼造吉祥注释（吠檀多经之释），风靡一时。各派神教因均致力于造注疏以自张其军。故此类书至繁多，不能备举。不二主义在商羯罗以后，著述至夥，然渐引他宗学说入本宗义，而采数论说为尤多。在十五世纪沙陀难陀著吠檀多精要，简明便初读者，然已杂以数论之说。盖近世印度各论常有混合之趋向也。

二 商羯罗之学说

吠檀多之根本宗义，为梵我合一。"彼是汝""我即梵"，吠陀文学中已申此意。盖梵者存在之常理，万千世界，因其力而生，而依住。归原还灭，亦入于是。我者如依正智——即个人自我——吾人之真实内质。此梵此我本来是一。各人之自我非梵之一部，亦非梵所转变，完全即彼常住不可分之大梵。

但经验未显此项同一性。其所表现为名色之多性，之复杂性。个人自我为其一部，而有赖于生长坏灭之身体。

吠檀多宗之根本义亦违反吠陀之祭祀法。盖此宗认身虽生灭，我则常住。且许我数是多，各别于梵。诸我经无终之轮回，弃此身体，复入彼躯壳。来生情形，悉视此生作业而定。

但经验者源于世界诸量（如现比等），而吠陀祭祀暨其惩劝命

令禁止，亦基于邪智、幻想，是曰无明。无明所诏，恰如梦境，方人未醒，认为真实，精密察之，则知无始之无明者，谓自我不能知彼与彼所附之限制迥然各别。此限制者（旧译应为所依）为身、机能、业三者，三者中仅身于死时灭坏，餘仍随我轮回。无明之反面为明，亦名正见，由此而我自别于限制。了知此限制乃根据无明，仅为幻想慢执，因是而彼乃与唯一全在之大梵合而为一。

正见不可自世间诸量（如现比等）得，亦非吠陀圣典所可指定为义务（法），因二者均源出无明，不克超脱。明之来源，专在随闻，随闻者，谓吠陀，包举其业之部与智之部而言。智之部指散见于吠陀颂及梵书中之若干章，并特指奥义书。所谓吠檀多即吠陀之终的是也。全部吠陀无论其业部或智部，本颂之全体或梵书或奥义书，均非源出世间，乃梵呼吸所出，而为人间仙圣所见知。吠陀是常。宇宙劫灭，而彼常存于梵中，世间诸事均存于吠陀声内。成劫之初，梵依吠陀而造天人兽等。然后由梵之呼气，而吠陀乃显示与天人兽等。业之部，示以行为轨范，以幸福为目的。智之部，为正见之因，其果无他，乃为至乐。至乐何谓？即是解脱。正见之来，非自思择，亦非由遗传，（此对随闻而言经典，数论、瑜伽及摩拿法典、大博罗他纪事诗等。）二者仅因其根据吠陀而解释补充之，亦可谓为真理所由来。但此已为第二义。

说梵　人我之最高目的在解脱，易言之，即自我轮回之停止。轮回之停止，在认识个人之我与最高之我（即梵）本无殊易。故明（或正智）之内容，即为梵或自我之知识。梵我二字固可互换用也。但关于梵有二种知识，上明及下明是也。上明者以正智为鹄，而解脱即其果。下明之目的，不在知梵，而在梵之崇敬。视其崇敬之程度，乃有行为成功，而有幸福，而渐近于解脱。上明以上梵为境（对象），下明以下梵为境（对象）。

是以吠陀分别梵之二色（形式），上梵，即无德（性质）之梵，而下梵则有德。吠陀之教谓前者漠然无德，无分别，无行相，无所依（限制）。然为崇敬故乃立下梵，有各项德，有分别，有行相，有所依。

同一事不能有德又无德，不能自身有行相又无行相。梵固无德，无分别，无行相，无所依。但如无明为崇敬故被之以限制，则为下梵。被梵以限制，仅为幻象，如红色放射，而结晶体幻现为红，但仍透明，不为红染，故梵之本质无明被以限制，实并无变化。上梵体性无德，无行相，无分别，无所依。彼乃"非粗，非细，非短，非长。"（大林奥义书三之八之八）"不可闻，不可触，无行相，不坏灭。"（迦塔奥义书一之三之十五）彼"非如此，非如彼。"（大林二之三之六）易言之，无形，无观念，无可表示其体性。故谓为"不同于吾人所知，亦不同吾人所不知。"（由谁奥义书一之三）"言语思想遇之退缩，不能达彼。"古昔仙人白伐，因有问以梵之体性，而用默然答之。（吠檀多经释三之二之十七）

无德之梵仅可以一事称谓之，即彼非不实有也。故彼为实有，但就通常经验言，彼固可谓为不实有。圣典又进而诠定梵体，曰如盐块，通身均咸。梵亦全为纯粹知识。但此二诠释，本亦非二。存在之体即纯知，知之本体即存在，故梵非有二性质也。有时喜亦谓为上梵之性质，但非就其本体而言，或仅视为消极之性质，即脱离痛苦是也。盖仅梵乃可谓脱离痛苦，因圣典曰："一切异于梵者悉受痛苦。"（大林奥义书三之四之二）

无德大梵之不能诠知，乃因其为万有之内我。因其如此，故毫不可否认。彼之所以不能诠知，乃因一切认识，彼为主观，永不为对象。但圣者在散罗达那定中，自外界对象，收敛诸根，而以诸根静观一己之内体，则梵可得见。如知吾人内我，即无德梵。且信名

色组织之不实，则有解脱。

上梵如加以纯净不可超越之限制，则为下梵。在圣典中，如加梵以任何限制或性质行相分别等，则系指下梵。下梵之建立其因不在知识，而在崇敬。崇敬之结果及其作业，非为解脱，乃为幸福，（多指天上幸福）但仍为轮回所限。天上之自在，由敬下梵，而于死后经天之道得之。但可引入全部了知，故可解脱，此之谓渐进之解脱。然因崇拜梵者，未全烧却其无明，故完全解脱不能为其直接结果。因无明者乃限制上梵而使变为下梵者也。上梵虽有如是限制，然不动其毫末。夫色光之射于晶体，日影动摇于水中，烈火焚于空间，其晶日空间，亦何尝有关涉耶？

下梵之解，至为复杂，姑分为三事述之如下：一就泛神言，彼为世界精神。一就心理言，为个人灵魂。一就神教言，为有个体之上帝。

此中关于第一事，特约举圣典中之要言。在唱徒集奥义书三之十四，梵称为"全能全智全嗅全味者，包含天地默然不乱者"。或谓日月为其目，天之四隅为其耳，风为其呼吸。或谓梵为诸光之源，为超乎天地之光月，梵分为名色。梵为生命原素，一切有情之所自出，大千世界动摇其中。梵为内宰，宇宙秩序之原理。又为津梁，诸世由之而分辟，不致混乱。而日月天地时间年日之分别，由之而有。并为世界之破坏者，一切均收没其内。（均见奥义书）

既如是言梵之广大，又复诏示其为最细小，是谓为心理之原素，故谓其居于身之中坚，心之莲花。为侏儒，长如一指，或一寸，小于芥子，大如针端。为生命之原素。为旁观者，为瞳子。类此之譬喻甚多。

最后上梵归结而为有个体之神，即谓自在天，奥义书殊未详明

此义。在吠檀多,则甚重要。因自在天之允许,而有轮回。因其恩惠,而有达解脱之真智。如植物种子,因雨而各发生为草木。自在天依人类前生作业,而造新生命之限制。命令自我何者作业,何者领受。但吾人须知梵之人格化,而为自在天,为世界之主宰,乃仅就经验言之。此义固根源无明。依严格说,实无实性。

说宇宙 上明下明之教不独于梵(见前)于死(见下)有之,即宇宙及有情均可作如是二方面观,世谛及第一义谛是矣。梵创造此世界,诸自我有所限制,遂有个性轮转不已,是世谛也。梵我同一,执一黜多,因而否认世界之创造与存在并及自我之个性与轮回,是第一义谛也。惟二谛之分别常不严,依此二谛而论梵论死以及世界有情,亦详略不均也。梵论与死论之上智下智,与宇宙及有情之世谛第一义谛,须密接为一系统,学说乃可圆成。以此而前二者之下明,应与后二者之世谛相合,而为无明所生之宛然实有学说。又凡人不了悟梵我同一之理,此学说亦即可引起世间宗教。最要者仅下梵,而非上梵,可认为宇宙之创主。盖第一创造,须有多数之能力,而多数仅可用之于下梵。第二圣典所谓"全能全智全嗅全味",可证梵有多数创造能力,此亦谓为指下梵而言也。

奥义书谓梵创此世,然后由个人自我入此世间。未言创世以前,自我已在。或世间循环创造,劫复一劫。依奥义书之意,已含世谛及第一义谛,二者并立。然未多发明。其第一义谛乃梵我之同一,其世谛乃经验世界之发展。在吠檀多宗此二义完全分离。在第一义谛,有梵我之同一,而无世界之生住灭。在世谛有世界之创造,而无梵我之同一。盖因限制而有个人自我,个人自我,无始已有,如不解脱,则其轮回,亦且无终,创世说亦变成劫数说。自梵开展,而有世间,后复灭坏,没入大梵(此之谓一劫),没入之后,重又开展,如是循环,亦无穷尽。

自我极微，在世间复没入梵时，则其存在仅为功能种子，及世再造，仍自梵出，毫未改变，故持此新说而创造之原义全消失。但吠檀多之所以尚言创造者，实因吠陀有之，在本宗则其目的不在世界之创造，而在世界之永存。但为救吠陀之言，遂言循环开展与还灭。而又因须持世间是常，故言此轮环创造，应无止期，且不能变改固有之秩序。此循环劫数之存在，则由于道德之要求，如后所说。

宇宙有情，依世谛言，则从无始来，轮转无已，从无始来，别于大梵，一切个人自我各各存在。依胜义谛，我本即梵，但囿于限制，而与梵分别。限制之中，除业以外，有细身所附之心理机能（根心及首风）。有时广义言之，粗身及外境亦称为限制。死时仅粗身灭坏，细身及其机能从无始来附于自我，复随此我轮转不已。轮回之我，亦为业附，业者（或祭祀或道德）乃作于生时者。业必受报，故轮回无已时。无业则无人生，故人生未有无第二生为其果报者。作上善业，得生天为神。作极恶业，堕生为动植物。即在此生，毫不作业，亦须转生。盖特殊之善恶业，有须食报数世者。此业身如不为智慧所断，则为无终，轮回因亦无终。

感觉世界之开展，就其本体言之，不过业报加自我以负担，常言谓世界乃"业加于作者之果报"。世界为食（所享受），自我则一方面为食者（受者），一方面为作者。而二者必与前生行动恰相符合。业与果（包括来生之行为及苦痛）之关联非业之不可见力，实为自在天。自在天者，梵之个性化，仅世谛有之。彼依前生所作，而于来生加自我以行为苦痛之报应。

在世界还灭后之再造，如轮回然，亦依道德之要求。因自我虽没入大梵，然仍与业之种子继续存在。业待果报，故须不断之宇宙创造，即梵之分子之发展。兹稍详其步骤于下：

创造原字为息休提，义为涌出，为流溢。创造之初，首从大梵流出者为空，此空者如以太，为遍满可见之空间，其质细微。然后风从空出，火从风出，最后水地依次流出，每次极微之所从出，实非极微自身，而为梵所幻化之极微。在世界灭坏，则地首没入水，水入火，火入风，风入空，空入梵。

空为耳根所取，风为耳身二根所取，火为耳身眼所取，水为耳身眼舌所取，地为耳身眼舌鼻所取。但世间万有，均极微之和合，每物中常有一项较多。梵既创造五大极微。彼因个人自我遂入其中（此奥义书说）。盖此宗义轮回之我，即在劫坏，亦有功能之存在。及次劫初，世谛幻境又起，而自我如自深睡眠复觉，依前作业，而受神人兽植物诸生，方自我轮回，其细身带有物质种子，经粗质增益而为粗身，同时潜在之心理机能亦遂开展。关于植物之机能，书未明言，或者仍是潜伏并未开展。

身体为活动机关之组合，为名色所构成，即极微之组合。自我为此组合之主宰。身体从三种物质生，粗质，中质，细质是也。依此三分，粪肉心出于地大，尿血首风出于水大，骨髓语言出于火大。但细身轮回已附有首风语言与心，似与此说不符，然或者彼指细质而言，此则指粗质。在轮回身，一切原素俱备，后天滋养而成粗身。至若人类等入胎，亦有详说。兹姑从略。

撮泥为瓶，瓶泥原本无异，其所以有分别，乃依语言，仅为假名。全宇宙亦本为梵，梵外无存在，亦无有别于梵者。

本宗立义较吠陀更进一步，自第一义谛言，名色之开展，色现之多非一，乃因无明所创、所持、所加于自我，乃出于邪智，乃为执慢，须用正智去之。如误绳为蛇，误杌为人，误阳焰为楼阁。若精细观察，虚幻自见，全世界仅为幻景。梵如幻术师，自现幻境，然术师本身，并不受其所化幻象之影响。又若幻师用其术化为多形，梵

因无明而成为多，亦复如是。又幻术家为幻化之因，梵亦为世间长住之因。而梵又能没收世界入自身，亦犹大地没收众生于自身。

由无明而世界有多项之活动及多项之能力。无明邪智与生俱有，故不能推究其来源。如眼根不健，月本是一，视之为二。无明之于宇宙，亦复如此。依通常所言，宇宙之无有，仅为相对而非绝对。此名色所成，如幻之宇宙，与梵非一非异。如梦中境，大梦未觉，名色为实；大梦既觉，则非实有。

此唯心学说首见于奥义书。吠檀多见吠陀有创世之说，因持世界大梵同一。俾二说得以相应，故持体性常住，相则常迁。因梵为体，世间为相，而梵为宇宙之因，宇宙为其果。因果固非异而是同一也。

说有情　宇宙名色基于无明，犹若梦境，幻而非实。但此中吾人自我本为实有。自我不可证，因一切证明悉依于我。自我亦不可破，因否认自我实即承认自我。（此似笛卡儿“我思故我存在”之意）

夫此自我，其性若何？大梵包含一切，自我于梵关系又若何？

自我不异大梵？因梵之外无何存在。然梵是不变，故自我非梵所转变。梵不可分，故自我亦非梵之一部。因此而立说梵与自我本是同一，吾人各个自我即是梵之全体，即是不可分不变遍满之梵。

由此言之，凡解释上梵之性质，亦可用于自我。梵之自性为纯知，自我亦然。梵不可表，因一切诠表均加梵以限制，而梵则无限制。自我亦实可遮而不能表，故自我亦超越空间，易言之，即是遍行，自我亦全智全能，既非作者，亦不受苦乐。是谓之第一义谛。

自我之实相既如上述。凡与其实相相违，被以限制者，均由无明而起。限制包举一切自然存在，由此而有轮回之我。我既轮回，即非遍满，而住于肉团心之末那中，由此而其全知全能亦均潜伏

（如火之光热潜藏木中），而非全知全能，又由此我遂为受者作者，而此生所作，须以来生之享受作业为果报，复因来生之作业，亦须有报，故我缚于轮回，永无终了。

是诸限制，使梵变为作受之自我。凡粗身及外界一切事物关系外，均为限制（粗身死时灭坏）限制如下：

一　心（末那）及诸根

二　首风

三　细身

此三项永久机能，从无始来，赋与自我，直至解脱。此外则有（四）变动之原素，或可谓为德性之限制。兹分言此四者如下：

有情命终，粗身及器官（眼耳手足等）悉灭坏，惟其器官之功用，缚于自我，而是常存。此之谓根。根者生时自我以之探索，死后收入自己。诸根为有情知识二方面之根据。一曰知觉，一曰动作。故有五知根：眼、耳、鼻、舌、身是也。有五作根：手、足、口、男、女、大遗是也。此十根者总管于居中之心，一方就知根所得而有知识，一方命令作根等而有行为，故为了别及意志之总和。诸根遍布全体，而心大如针端，住于肉心内，充遍末那心中。自我如未解脱，与心不能分离，然仅因无明，缚于诸业，乃变为作者受者，实际则超出诸根，仅为观者，故虽沉没世间法，而其本体毫无执著。

首风者在奥义书本义为口出之风，在吠檀多义为生命元气，此亦附于自我，然不若根心与自我关系之密切。心与根者盖为知作机能所施设之个体。首风为根心所依，则为自然（或生理）生命之本原。此有五：一、出风，调理出息。二、入风，调理入息。三、介风，当人之呼吸暂停，赖此风生命得持续。四、等风，为消化本原。五、上风。前四者维持生命，而上风则于死时导自我脱离身体（彼时根心首风均离去）。此五者即数论之五风，而解释不同。在生前

根心首风为管理身体机官之能力，死后均蕴藏如种子，及至再生又长成为身体之官能云。

自我轮回所带之事有二：一心理之原素，根心是也。一身体之原素，细身是也。故商羯罗曰：原质之细者为身体之种子。然细质究与粗身如何关联则未明言。细质构成细身，为物质而不可为官感所见，又为有情体热之源，故方命绝时，根等及细身随我轮回，脱离身体则体冷。

心理组合（根心，风细身）永附于我，且为不变。除此以外，随我轮回。又有变动之限制，是为德性限制。即有情在生所蕴蓄之业，细身盖为物质根基，业为德性之根基，来生之苦乐享受及其作业均依于此。

轮回之我有四位：一、醒位。在此情态，自我住于心中，总理全体，以心根为工具，有知有作。二、梦位。诸根不动，没入心中，心独活动。自我为根心所围绕，循血管周流身中，见醒时之熏习而有梦境。三、熟眠位。心与自我亦相脱离。心根不动，隐入首风。首风在熟眠时，亦有活动。迩时自我暂离限制，经心中之空而入大梵。及人既觉，自我离此与梵同一之暂时情状。而个性之限制又起，恰返前状。四、死位。此于下详言之。

说轮回　死时根入于心，心入于风，风入于我。我附有业力，而入于细身。诸分子既集于肉心而发光明，照其所应循之道路。上风导此我及其限制出于身体。凡有下智者，我自头出。有无明者，自他处出。有上智者，无所谓出。既出之后，其道分散：作善业者趣祖先之道，有下智者向天神之道，恶人无善业，而且无智，悉屏除于此二道之外。

作善恶者均依其道轮转。而有下智者行吠陀所载之祭祀，其智不能知梵我之同一，故以下梵为对象而崇拜之。死后则经天神

之道入下梵，而得自在。自在者，超人之能力，于一定限度中，可满足其一切希望。然当自我入下梵中，正见亦可显示其前，而入永久完成之涅槃。此经过悠久程序，故谓之渐进解脱。而真正之解脱，实指即在此世间直接解脱。

说解脱 印度各派均以个体生存为苦，而探讨离此之可能与否。早在吠陀(奥义书)亦以为世间实无可乐。吠檀多亦持悲观，惟不甚显著耳。解脱生存系缚之方，不由作业。因善恶业均有果报，须再受生轮回，至无已时，亦不由道德之涤净，因此只于可变事物中有之。而自我之于解脱，则实不变。故解脱不在发展或活动，而在拨开无明，了悟真际。故曰：一从智慧得解脱”。当自我知其与梵同一，此智即是解脱，个体之自我，遂与遍满之精神为一矣。知自我则得解脱，此自我原非他，即吾人知识之主，因此不能为根所取。盖“见之见者，汝永不能见”(大林奥义书三之四之二)，彼非对象(客观)，故不能取而察之，又不能随意知之。即求之圣典，亦只可除障，而不可达智慧。凡物之可见与否，悉视其是否显现于吾人之前，故求识自我，亦依赖自我本身。在下智，以自我与吾人对立，谓之为自在天而崇拜之，则得智慧须由神之加惠。在上智，自我绝非知识对象，此智从何而起，不可言说。

智慧虽不可言说，然许有助因，欲达智慧，须诵吠陀，且有四需要：一分别常与无常，二舍离一切功德之享受，三得六法(安定、制感、舍弃、忍耐、三昧、信仰)，四亟求解脱。此外本宗又以为作业可以节制情感，禅观可以渐起智慧，故二者亦本宗所常言也。

智慧者直指梵我之同一。由此而世间如幻，轮回非有，过去作业，均立消灭。我非作者，亦非受者。为业果，亦是虚幻。若人得正智，谓善恶业未得果者均不再为轮回之因。智者既觉，则永解脱。“其神不失，而是大梵，而没入于大梵。”

重印后记

一　一九二九年，我为了讲课的方便，编写成了一本印度思想史的讲稿，原稿绪论之外分十四章。其后到北京大学教书，又将原稿逐渐增补，改编成十二章，于一九四五年出版，排印很坏，错字极多。现将错字改正，交中华书局重印。

二　必须指明，这本旧书主要是根据西方和东方资产阶级学者的著作（几乎全是英文的），加引了汉文佛经中关于印度哲学的材料，作了一些解释而写成的。至于书中所引的梵文、巴利文材料，只有一部分系从原文译出（如黎俱吠陀和奥义书的一些章节），有的则是由英文转译的。

三　新中国的建立和我们国家的社会主义建设的飞速发展，是马克思列宁主义在我国的伟大胜利。就研究印度哲学史说，我本应在马克思列宁主义思想指导下，特别是毛泽东哲学思想指导下，更充分的占有材料，重新进行研究。不过现在由于老、病，能力精力均不足以实现这种愿望了。但是，在党的社会主义建设总路线的照耀之下，我国文化革命已经到来，我们一定会有以马克思列宁主义观点写成的印度哲学史出版。我这本书，作为一个旧时代的产物，只不过提供一些材料，同时也希望多多得到批判。

四　原书在哲学史领域中传播资产阶级学术思想，现在无力加以详尽批判，只先初步提出下列几点供读者参考：

第一　书中讲到历史事实的地方很少，但却采用了印度古历史以雅利安民族为主的说法。这个说法实际上是为西欧帝

国主义服务的学者歪曲和夸张了雅利安人侵入印度的事，以为印度的民族和文化是从西方传过去的。这种资产阶级歪曲历史为他们殖民主义利益服务的手法，由于印度西北摩亨殊达鲁等地考古的发现，已被全部粉碎了。现在我们知道，早在雅利安人侵入以前约千年，印度已有很伟大的优秀的自己的文化。苏联科学院主编的世界通史已经科学地论证了这一点（见三联书店一九五九年中译本第一卷第582—599页）。关于这个问题，中国人民联想起过去欧洲"学者"们也曾经强调中国民族文化西来的说法，就可以了然他们的恶毒用意了。（关于这个问题，可以参看阿甫基耶夫著的古代东方史，三联书店一九五六年中译本第440页以下各页。）

第二　资产阶级所写的印度哲学史，因为站在为帝国主义服务的立场上，观点方法当然是完全唯心的。我这部旧著，叙述印度思想的发生和发展，不用说也是违反历史唯物主义的，现在我也无能力和精力加以批判，只能简单的提出下面两点：首先，印度哲学史中唯物主义有强大的传统。本书内只对顺世外道提了一下，但是对之加以诬蔑，这当然是资产阶级歪曲历史的又一个方面。其次对于佛教，原书袭用了资产阶级观点，在佛教发生问题上过分突出了个人在历史上的作用。其实很显然，在释迦时代，印度恒河中游的人民曾揭起了一次反抗婆罗门的大运动，释迦牟尼的思想实是当时革命要求的一定程度的反映，因此他反对种姓的差别，主张平等。当然，他的说教毕竟是属于宗教范围，世界观是唯心主义的，因此在历史的发展上，佛教遂常为统治阶级所利用（如因果报应的学说，悲观出世的思想）。佛教教义及其历史是复杂的，我们必须采取象马克思所指出"把神学问题变为世间问题"的方法，才能正确的搞清它。最后，我这本旧

著，虽称为史，但遗漏和疏略之处实在不少。这因为我当时主要是凭藉英美资产阶级的书籍，例如，本书只写到商羯罗之吠檀多，即只承认唯心主义的吠檀多的独霸，而以其他派别不足挂齿，表面上的理由是在商羯罗以后中印古代文化（佛教）交流渐少，实际上是因为西方资产阶级很少研究，因而我也就一无所知了。至于他们为什么很少研究商羯罗以后的印度哲学思想，现在看来，很明显是因为在商羯罗以后印度哲学思想中也含着强烈的反封建和反对外族侵略的潮流（参看阿尼凯也夫古印度哲学中的唯物主义流派，上海人民出版社一九五八年中译本），这些是为资产阶级学者所不喜欢的，故加以抹杀与轻视，在我这本书中也有这样的观点。至于印度反帝运动的思想当更不为西方资产阶级"学者"所喜欢，我也就更无法提及了（其实清末章太炎革命时，还与印度革命志士互通声气）。从这一点可以看出"厚古薄今"的学术具有什么样的阶级烙印，同时也可了解它是与反动的政治立场也不无联系的。

五 书中所引用关于印度哲学的汉文资料主要出于大藏经下列诸书中：

甲、佛教及佛教以前部分（第一章至第五章）：

（1）长阿含经（东晋时罽宾人佛陀耶舍共竺佛念四一四年译于长安）；

（2）中阿含经（东晋时罽宾人僧伽提婆三九八年译于建康）；

（3）增一阿含经（东晋时罽宾人僧伽提婆三九七年译于建康）；

（4）杂阿含经（刘宋时求那跋多罗四三五年译于建康）。

以上四阿含构成小乘三藏中经藏的主要部分，根据

传统说法，它是记载释迦的口头教诲，因此也就保存了释迦同时或以前的学说的一些资料。其中如长阿含沙门果经所述六师学说、梵动经所述的六十二见等比较有名的和重要的，我在书中曾经选录，并加以解释。

（5）异部宗轮论述记（本论系唐玄奘译，述记是窥基撰的。这是关于佛教发展的汉文史料的重要著作）。

乙、婆罗门六论（从第六章至第十二章）：

（1）金七十论（陈真谛译，南京支那内学院校印本可用）；

（2）胜宗十句义论（唐玄奘六四九年译于长安）；

（3）百论疏（论系鸠摩罗什四〇五年译于长安，疏系隋吉藏所作）；

（4）成唯识论述记（论系唐玄奘六六〇年译；述记系窥基所作，简称唯识述记）；

（5）因明入正理论疏（简称因明大疏，论系唐玄奘六四八年译，疏系窥基所作）；

（6）俱舍论记（论系唐玄奘六五二年译；普光作记，简称俱舍光记，或仅称光记）；

（7）般若灯论（唐波颇六三一年译于长安）；

（8）大乘广百论释论（简称广百论，唐玄奘六五一年译于长安）。

从上面所列的简略目录看来，我们可以得到这样概括的印象：佛经翻译成中国文字（主要的是汉文和藏文）是经过很长久的时间（也来自不同的地方）。因此，关于印度哲学在中国文字中所留下的资料，是可以推测印度哲学各时代发展的大体情况，并也可推测得印度各地域流行的学派的不同。如汉译长阿含、中阿含都是由罽宾人（迦湿弥罗）翻译的。根据印度上座部传说释迦涅槃之年为

公元前五四四年（近年由世界各教派确定一九五六年为佛涅槃二千五百年的纪念），从公元前六世纪佛教在印度兴起，其后扩展到印度境外，经中央亚细亚而传入中国，至少在公元前一世纪中国已有正式记载，延至东晋时在中国佛经翻译已经很多。但是对于佛教三藏（小乘）尤其是经和律，中国僧人甚觉得尚不完备，必须补全，然而其时印度已有了大乘佛教（龙树系在公元后二、三世纪），因此，在四、五世纪之中，小乘经（即上述之四阿含）以及大乘中观学派龙树、提婆的著作（中论、百论）就大量的翻译成汉文了。到了这个时候，不但小乘佛教已分了许多学派（十八部），意见纷歧，而且小乘教派（尤其是一切有部及经部）亦受大乘之影响而有成实论、俱舍论，并且大乘佛教本身也新发展而为无著、世亲及陈那等的瑜伽师宗（唯识因明），再后（五、六世纪）而有清辨（般若灯论作者）、护法（广百论释论作者）。从龙树到护法这段时间，不但大小乘各派中互有争论，而且大乘佛教和婆罗门各宗（尤其胜论和数论）亦互相攻击。因此，大乘两派的著作汉文译本内引用了不少的二、三世纪到五、六世纪印度哲学学说，而且这些作品大多数在印度已经失传，故对其所包含的印度哲学资料应广为收集，并应依派别及年代整理出来，实可供中外学者研究印度哲学参考之用。此外，除上述情形，我们还应注意下面两方面的资料：其一，这些从晋到唐的翻译家中，也有对于当时印度流行的哲学有一些知识，他们也曾经译出一些印度哲学的著作（数论的金七十论，胜论的胜宗十句义论），并且传授他们这方面的知识给中国僧人，因而中国佛教章疏（如吉藏、窥基等的著作）中也记载了些印度的学说。其二，汉文译经，中唐以后比较少，并且对印度哲学的记述已极少见，但是自此时西藏译经甚盛，其所译者应有汉文佛藏中所未载的材料（主要是六世纪以后的），这也是可以注意的。总而言之，中国佛教汉文

翻译和著作中保存了不少印度哲学的资料，过去中外人士已多有发掘。现在为着促进对印度哲学方面的研究，我正在编一汉文中的印度哲学资料汇编。——在大藏经中广泛抄集，无论经论或章疏中的有关资料长篇或零片均行编入。目的为今后研究印度哲学者之用，不作任何加工，只于资料注明出处及原作或译者人名年代等。至于为了教学用的，以后再编一个简编。

六　关于本书所引用的汉文中的印度哲学资料已如上述，至于外文（主要是英文）参考书籍原来附有一个目录，因为那目录已陈旧过时，现在用处甚小，所以删去。但为读者方便，此处略作下面一些说明。

（1）本书所用主要参考书是 Dasgupta 的印度哲学史第一册（闻现已出版五册），Radhakrishnan的印度哲学，两种均系英文，后者现有俄文译本。

（2）关于印度文学（梵文等）的重要典籍如梵书、奥义书、耆那教书等，常参考在东方圣书中的英译本，这个丛书 Sacred Books of the East 简称S.B.E.，英国牛津大学出版。

（3）汉文佛教书中的“阿含”在巴利文中称为部（Nikāya）。长阿含在巴利文中称为长部（DighaNikāya），中、杂、增一等准此。因此书中曾引中部、增一部即谓汉文佛教书之中阿含、增一阿含也。巴利文的四部，现在均有英文译本。

（4）本书第四章所称之韩莱的文章系指 Hoernlé 在宗教伦理百科全书（Encyclopedia of Religions and Ethics，简称E.R.E.）中所作的 Ājivakas（邪命）一文。

（5）哈佛大学所出版的哈佛东方丛书（Havard Oriental Series）简称 H.O.S.中的英译阿达婆吠陀及瑜伽经等书均为可用之书。

七　总起来说，我这部书在二十多年前缀拾东西方学者的研究成就加些翻译资料和佛经资料编撰而成，是一部资产阶级的印度哲学史，而且这部书是用摹古仿古的文言写的，因为我少年时即追随封建士大夫为古文，作文时并不要人懂，只求其“简炼”，就是将浅显的说得深奥以自高身份，求自己的赏心悦目。（关于作文言文一事，一方面表现出封建文人思古尊古之幽情，忽视群众的观点，另一方面提倡文言文即“以文教治天下”的内容，也是封建阶级的知识分子在历史上垄断文化知识的一项手段，这里且不多说。）解放以后我有时读自己过去写的文章，觉得用普通语言写出，应该明白得多，因而感到非常惭愧，更加认清过去参加“学衡”杂志是走反动的路线。但是我常听见党对我们这样教诲，要向前看，不要向后看，在总路线的鼓舞之下，我们应揭露批判过去写文言文所起的腐朽作用，并坚决贯彻“厚今薄古”的方针。必须打破对古文的迷信（或认为难读，或认为好），必须是“取其精华，去其糟粕”，才能贯彻“古为今用”的方针。

我这本书的缺点和错误很多，在上面已提到了一些。朋友们希望我把它重印出来，我高兴地接受了这个意见。这是因为，一则它可能在我国日益蓬勃发展的学术研究中起抛砖引玉的作用；二则多少有益于中、印文化思想的交流。我相信，随着中、印两国人民的文化交流的进一步发展，我国对印度哲学思想的研究，在马克思列宁主义的指导下，将会有更大的发展。

本书在付印前由王森同志校改字句上的错落百余处，我向他表示感谢。

汤用彤一九五九年十二月

封面设计：伍端端

ISBN 7—101—00106—8/B·16
统一书号：2018·291 定价：1.90 元